LIBRARY
OF THE
Theological Seminary.
PRINCETON, N. J.

Case ..... Division BS2615
Shelf ..... Section .A4.S363
Book ..... No. .....

Das

Evangelium nach Johannes.

Kritisch-historische Untersuchung

von

J. H. Scholten.

Aus dem Holländischen übersetzt

von

H. Lang,
Pfarrer in Meilen.

Berlin.
Druck und Verlag von Georg Reimer.
1867.

Vorwort des Uebersetzers.

Es wird keiner Rechtfertigung bedürfen, daß die Schrift des holländischen Theologen Scholten „het evangelie naar Johannes“ in deutscher Uebersetzung einem weiteren Lehrkreise zugänglich gemacht wird. Eher dürfte man sich darüber wundern, daß nicht schon längst auch andere Werke dieses Gelehrten, wie z. B. seine so bündige und brauchbare „geschiedenis der godsdienst en wijsbegeerte“ (1863, dritte Aufl.), oder seine scharfsinnige Abhandlung über „de vrije wil“ (1859), ihren Uebersetzer gefunden haben.

Das vierte Evangelium bezeichnet bekanntlich seit Langem eine der brennenden Fragen der Theologie und Kirche. Zwar, wer sich von theologischen Vorurtheilen befreit und gewöhnt hat, religiöse Fragen ebenso unbefangen zu prüfen, wie andere Dinge in der Welt, der weiß seit Baur's epochemachender Arbeit längst, wie es damit steht; aber diese Schrift Scholten's bildet in ähnlicher Weise, wie das Werk Zeller's über die Apostelgeschichte in seinem Theile, eine Zusammenfassung und einen Abschluß aller bisher auf diesen Gegenstand gerichteten Untersuchungen, wobei zwar Einzelnes immer noch vielfacher Berichtigung und Ergänzung bedürftig und fähig ist, die Gesammtansicht aber in ihrer wesentlichen Begründung unter die bleibenden Früchte wissenschaftlicher Forschung eingereiht werden darf.

Da Scholten durch den Umfang seiner Gelehrsamkeit, durch die Fruchtbarkeit seines Schaffens, durch Scharfsinn des Geistes

wie durch religiöse Wärme unter den Theologen der neueren Zeit einen der ersten Plätze einnimmt, so hoffe ich, werde es dem deutschen Leser nicht unlieb sein, Einiges über sein Leben und Wirken zu erfahren.

Johann Heinrich Scholten[1]) war am 17. August 1811 zu Vleuten, einem Dorf in der Provinz Utrecht, geboren, wo sein Vater das Amt eines Predigers bekleidete, und bezog im September 1828 Utrecht, wo er zuerst die Klassiker und Philosophen, dann von 1832—1836 die Theologie studirte, und während dieser Zeit den Grad eines Doktors der Philosophie und der Theologie sich erwarb.

Die Zeit seines theologischen Studiums war in Holland die Blüthezeit des biblischen Supranaturalismus. Die Bibel galt als die unfehlbare Auctorität, aber die durch Ernesti begründete grammatische Exegese gestattete nicht mehr, die überlieferten Lehren der Kirche oft nur auf den Wortklang einiger aus dem Zusammenhange gerissener Bibelstellen hin anzunehmen; sie konnte weder die Dreieinigkeit, noch die stellvertretende Genugthung, noch die Persönlichkeit des heiligen Geistes in der Bibel entdecken. Auch die Auctorität der Bibel selber sollte nicht mehr auf einige Bibelsprüche, oder auf das Zeugniß des heiligen Geistes hin blindlings angenommen, sie sollte durch vernünftige Gründe bewiesen werden, die Auctorität des Alten Testaments durch die Aussagen der Apostel, die Auctorität der Letzteren durch diejenige Jesu, die göttliche Sendung Jesu durch seine eigenen Erklärungen, die Wahrheit dieser durch Wunder, Weissagungen, Auferstehung, hörbare Gottesstimmen, die Glaubwürdigkeit dieser durch die Beschaffenheit der Erzähler, die als Apostel oder Apostelschüler die Wahrheit sagen konnten, als fromme Männer sagen mußten, die Abstammung dieser Schriften endlich von Aposteln und Apostelschülern durch das Zeugniß der Kirchenväter.

Diese theologische Methode bezeichnete einerseits unverkennbar

---

[1]) Der folgenden Skizze liegen die beiden Schriftstücke zu Grunde: „Onze Tijdgenooten. Levensschetsen van voorname Mannen en Vrouwen uit allen landen der aarde". Utrecht 1860. Achte Lieferung. S. 451—456. 2. Herdenking mijner vijfentwintigjarige amtsbediening. Toespraak gehouden door J. H. Scholten 1865.

einen Fortschritt über die frühere Orthodoxie hinaus: die Auctorität der Schrift beruhte jetzt auf rationellen Gründen, hergenommen aus wissenschaftlichen Untersuchungen über die Ächtheit und Glaubwürdigkeit der biblischen Schriften; der letzte Grund des Glaubens war jetzt thatsächlich nicht das Zeugniß der Schrift, noch ein übernatürliches Zeugniß des heiligen Geistes, sondern die Wissenschaft, die Exegese, die Kritik. Aber damit waren auch tiefe Mängel verbunden. Was der Exegese zufolge sich als göttliche Wahrheit herausstellte, galt jetzt als ein Credo, das keiner wissenschaftlichen Untersuchung und Prüfung mehr bedurfte. Die Philosophie, die einst geholfen hatte, das theologische System mitzubauen, wurde an die Seite gestellt, und die christliche Glaubenslehre, jetzt zu einer Aneinanderreihung biblischer Lehrstücke geworden, hatte die systematische und einheitliche Gestaltung eingebüßt, wie auch die Mystik, die früher in dem „Zeugniß des heiligen Geistes" mitgesprochen hatte, zum Schweigen verurtheilt war. Der Auslegung hebräischer und griechischer Urkunden, mithin der Grammatik, wurde auch in der Religion das Scepter übertragen, welches der Kirche entfallen war.

Scholten fühlte schon als Student diese Gebrechen der herrschenden Theologie. Tiefen Eindruck hatte das Wort Rousseau's auf ihn gemacht: „Nichts zwischen Gott und mir", wie auch das andere: „ich habe nie glauben können, daß Gott mir bei Höllenstrafe befohlen habe, so gelehrt zu sein". Er hatte in der Schule van Heusde's von Socrates und Plato gelernt, an das Recht der Philosophie auch auf religiösem Gebiete zu glauben; er strebte nach wissenschaftlicher Einheit in seiner Ueberzeugung, nach Genauigkeit und Zusammenhang in den dogmatischen Begriffen, was er in der damaligen Dogmatik vermißte; er suchte einen vernünftigen Glauben, bei welchem das Christenthum, in Verbindung mit seinem inneren Leben gebracht, sich seinem Verstande wie seinem Herzen als Wahrheit ankündigte. So schrieb er 1836 seine Dissertation über „die Liebe Gottes gegen den Menschen als die Grundwahrheit der christlichen Religion". Dieser Abhandlung zufolge waren der Gegenstand des seligmachenden Glaubens nicht mehr, wie bei den Orthodoxen und den biblischen Supranaturalisten, Dogmen oder Geheimnisse, sondern die Liebe Gottes, geoffenbart durch und in Christus, der sie in seiner Lehre verkündigt, in seiner Person vollständig ausgedrückt, in seinem Tode besiegelt hat. In diesem Sy-

stem war kein Raum mehr weder für die Dreieinigkeit, noch für die absolute Gottheit Christi, noch für die Versöhnung der göttlichen Strafgerechtigkeit durch seinen Tod.

Die theologischen Anschauungen, welche Scholten hier ausgesprochen hatte, fanden um dieselbe Zeit ihre weitere Ausbildung in der sogenannten Gröninger Schule. Im Jahre 1837, ein Jahr nach Scholten's Promotionsrede, erschien die erste Nummer der Gröningischen Zeitschrift: „Waarheid in Liefde". Die Grundgedanken dieser Richtung waren: Das Christenthum ist keine Lehre, sondern Offenbarung göttlichen Lebens in der Person Jesu. Daraus folgt, daß die Lehre Jesu und der Apostel nicht die Regel des Glaubens für alle Zeiten und Geschlechter sein kann, sondern nur als der subjective Ausdruck dessen gelten muß, was die Apostel in Jesus geschaut hatten. Hatten sie auch keine Irrthümer begangen, sie hatten doch niemals beabsichtigt, die Untersuchung über Das, was Gott offenbart in Natur und Geschichte, zu schließen. Die Gabe des heiligen Geistes ist allen Gläubigen geschenkt, und wie Vieles hat nicht der religiöse Geist späterer Zeiten in Jesus entdeckt, was in den apostolischen Schriften nicht geschrieben steht! War ferner die Offenbarung Gottes gegeben in dem Menschen Jesus und in menschlicher Form, so konnte sie auch Nichts enthalten, was über die Grenzen des Menschlichen hinausging. Das Göttliche und das Menschliche stehen sich nicht specifisch verschieden einander gegenüber, ihr Unterschied ist nur graduell. Der Mensch, der göttlichen Geschlechtes ist, fühlt sich von dem Göttlichen in Jesus von Natur angezogen. Wer Gottes Willen thut, erkennt, daß diese Lehre aus Gott ist, das Außergewöhnliche in Jesus betrifft nur seine Person, aber auch dieses Außergewöhnliche, seine Präexistenz, seine Menschwerdung und himmlische Herrschaft, ist kein Mysterium. Daß ein erhabener Geist vom Himmel auf die Erde kommt, ist ebenso denkbar, als daß unser Geist einst von der Erde sich zum Himmel erheben soll. Schon Plato hat die Präexistenz jeder Seele erkannt, und daß Jesus vom Himmel her als König seine Kirche regiert und fortfährt, persönlich zu wirken, das beweis't die Weltgeschichte, besonders die Geschichte der Kirche, und die Erfahrung der Gläubigen.

Daß Scholten dieses Vorgehen der Gröninger Schule freudig begrüßte, war natürlich. Aber bald erhob sich für den schärferen

Denker die Frage: ist denn dieser Christus wirklich, wie man vorgiebt, ein Mensch? Als Scholten von dem Pfarramte hinweg, das er nach seinem Abgange von der Universität 2½ Jahr verwaltet hatte, im Mai 1840 einen Ruf als Professor der Theologie an das Athenäum zu Franeker erhalten hatte, war es eben jene Frage, die er zum Gegenstande seiner Inauguralrede machte: „über die Aufgabe der Theologie, in der Vorstellung über Jesus Alles zu vermeiden, was auch nur von Ferne sich dem Doketismus nähert“[1]). Der Jesus der Gröninger ist, so wurde hier nachgewiesen, im Grunde ein übermenschliches Wesen, das nur einen menschlichen Leib angenommen hat; ihre Christologie ist arianisch, und dadurch doketisch. Indem nun freilich Scholten die persönliche Präexistenz Christi, welche Paulus und das vierte Evangelium lehren, auf den Spuren Spinoza's und Hegel's umdeutete zu dem Herabsteigen einer Idee in ein menschliches Individuum, hatte er selber den Christus seiner damaligen theologischen Bildung in das Neue Testament hineinexegesirt und einen Weg eingeschlagen, dessen stärkste Widerrufung eben seine Schrift „das Evangelium nach Johannes“ ist (vergl. die Vorrede). Einen Schritt weiter auf der eingeschlagenen Bahn that er, als er nach Aufhebung des Athenäums zu Franeker als Professor der Theologie und Akademieprediger am 25. Juni 1843 nach Leyden berufen wurde. In seiner Antrittsrede suchte er nachzuweisen, daß die christliche Religion das Zeugniß ihrer Wahrheit und Göttlichkeit nur im Innern des Menschen habe[2]), womit ihre Befreiung von der Bibel und ihre Unabhängigkeit von theologischen Fragen und geschichtlichen Thatsachen, die stets dem Zweifel und der Kritik unterworfen sind, ausgesprochen ist.

So hatte er die Grundsteine der freien Theologie, als deren Haupt er in Holland mit Recht betrachtet wird, gelegt, und fand zu Leyden in der Stellung, in welcher er bis auf den heutigen Tag wirkt, reiche Gelegenheit zu ihrem allseitigen Ausbau. Die Vorlesungen, die er hier zu halten hatte, betrafen abwechselnd die

---

[1]) „Oratio de vitando in Jesu Christi historia interpretanda Docetismo, nobili ad rem christianam promovendam hodiernae theologiae munere“.

[2]) „Oratio de religione christiana suae ipsius divinitatis in animo humano vindice“.

natürliche Theologie, die Geschichte der Theologie und Philosophie, die Symbolik, die Dogmatik, die Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments, die Exegese und Hermeneutik des Neuen Testaments. Wie er hier durch das lebendige Wort, das stets als der klare und bündige Ausdruck der wissenschaftlichen Ueberzeugung eines selbstständigen Denkers erschien, seine Zuhörer fesselte, und der freien Theologie eine begeisterte Jugend zuführte, so leitete er andererseits durch seine äußerst fruchtbare Feder seine Ansichten auch in weitere Kreise. Und gewöhnlich war es irgend eine brennende wissenschaftliche Tagesfrage, die ihn veranlaßte, sein Wort in die Wagschale zu legen. Als die Orthodoxie unter dem Namen „Erweckung" (réveil) mehr und mehr das Haupt erhob, und Groen van Prinsterer sammt seinem Anhange die freiere Richtung der Theologie in allen Tonarten anklagte, und den Sieg seiner Sache von der Obrigkeit und der höchsten Kirchenbehörde erwartete, trat Scholten mit seinen „Grundsätzen der reformirten Kirche" [1]) hervor. Von welchen Principien ist die reformirte Kirche ausgegangen, und ist sie diesen Principien treu geblieben? Diese Untersuchung führte zu einer Kritik der Kirchenlehre aus ihren eigenen Principien. Ohne eine eigentliche Kriegserklärung enthielt doch diese Schrift einen Angriff auf die bestehende Theologie in allen ihren Richtungen. Der „Katholik" und da Costa, van Oosterzee und Doedes, Remonstranten und Taufgesinnte, auch de la Saussaye — Alles griff zu den Waffen, um für Heerd und Altar zu streiten. „Denn hier hatte sich eine Theologie hören lassen, die, weil sie ein Kind des 19. Jahrhunderts war, eben dadurch Allen mißfallen mußte, die, sei es für die veralteten Kirchenbegriffe von Trient oder Dortrecht, sei es für frühere Häresien, wie Arianismus, den arminianischen freien Willen, oder für die Taufe der Erwachsenen glaubten den Handschuh aufheben zu müssen. Der Kampf wurde zum Streite nicht sowohl um einzelne Dogmen, sondern zwischen der neuen und alten Weltanschauung. Hatte die Reformation, die neue Philosophie seit Cartesius, die Naturwissenschaft seit Baco van Verulem angefangen, mit dem Mittelalter zu brechen, dem 19. Jahr-

---

[1]) De Leer der hervormde kerk in hare grondbeginselen, uit de bronnen voorgesteld en beoordeeld. 2. Deelen. Leyden 1848. 2. Auflage 1851. 3. Auflage 1855.

hundert schien es vorbehalten, die letzten Spuren jener Zeit mit ihren Abstractionen und Spuckgestalten wegzuwischen" [1]).

Diese einschlagende Arbeit führte zu gewichtigen Diskussionen über einzelne Fragen, so besonders über den Gottesbegriff und über den freien Willen. Nach der früheren Weltanschauung wurde Gott rein transscendent gedacht, und die Welt vorgestellt als von ihm aus Nichts geschaffen. Hatte die Religion sich immer damit begnügt, sowohl in dem, was nach natürlichen und psychologischen Gesetzen geschieht, als in dem, was man nicht begriff, die unmittelbare Wirksamkeit Gottes zu sehen, so machte die aufkommende Wissenschaft bald einen Unterschied zwischen Natur und Gott. Gott hatte bei der Schöpfung die Gesetze der natürlichen und sittlichen Welt festgestellt. Wo man das Gesetz auf physischem, historischem oder psychologischem Gebiete entdeckte, da sah man nicht länger die unmittelbare Wirksamkeit Gottes. Hier war das wirkende Subject nicht Gott, sondern die Natur, nicht Gott, sondern der Mensch, freilich kraft der Gesetze, die bei der Schöpfung in Beide gelegt waren. Nur da, wo man das Gesetz nicht entdeckte, sprach man von einer göttlichen Dazwischenkunft in Form einer besonderen Vorsehung, unmittelbarer Offenbarung und der Wunder. Kann es befremden, daß, je mehr die Wissenschaft an Umfang zunahm, um so kleiner das Wirkungsfeld Gottes wurde, um, durch die Deisten auf die eine Schöpfungsthat beschränkt, endlich, da auch diese überflüssig schien, von den Naturalisten gänzlich aufgehoben zu werden? Hatte die Religion gelehrt: Gott ist in Allem wirksam, so endigte die Wissenschaft damit, Gott in Nichts zu sehen.

Warum — fragte Scholten — nicht lieber gesagt: was wir Natur und Geschichte und ihre Gesetze nennen, ist die fortdauernde, normale, harmonische Wirksamkeit Gottes? So bleibt ja das Recht der Wissenschaft, welche überall Gesetze sucht, unverkürzt, während der religiöse Mensch Gott nicht nur nicht verliert, sondern ihn in Allem, in Stoff und Geist, in Gut und Bös, in Natur und Geschichte verherrlichen lernt. War dies nicht der Grundgedanke Zwingli's? Meinte Calvin etwas Anderes, wenn er sich über Diejenigen beklagte, die, während sie die Natur erheben, Gott ver-

---

[1]) herdenking. S. 18. 19.

leugnen, dagegen erklärte, man könne in frommem Sinne die Natur Gott nennen?

Entsprechend diesem Gottesbegriffe, den Scholten in vielen seiner Schriften begründete und ausführte (so besonders: over het godsbegrip van Krause 1846, in seinem: de vrije wil. S. 307—400, in seiner: geschiedenis der godsdienst en wijsbegeerte u. s. w.), entschied er auch die Frage über natürliche und geoffenbarte Religion. Diesen Dualismus konnte er so wenig anerkennen, als den Dualismus zwischen Geist und Stoff im gewöhnlichen Gottesbegriff. Was man natürliche Gotteserkenntniß genannt hat, war stets in demjenigen gegründet, was Gott in Natur und Geschichte geoffenbart hatte. Auch das Christenthum ist ja nur der Ausdruck des höchsten Menschlichen und darum Natürlichen in Jesus. Es giebt keinen principiellen Gegensatz zwischen Religion und Philosophie, wie Scholten schon in seiner Rectoratsrede 1847 die rechte Betreibung der Philosophie und Theologie als das Mittel bezeichnet hatte, um den Streit Beider aufzuheben [1]).

Ein interessanter Streit entspann sich zwischen Scholten und dem holländischen Philosophen Opzoomer. Dieser, welcher 1846 in der Streitfrage über die Erkenntnißquelle der religiösen Wahrheit die Rechte des Verstandes vertheidigt, und dem Gefühl ein: mulier taceat in ecclesia zugerufen hatte, wurde später der Vertreter einer Lehre, die das religiöse Gefühl als die einzige Quelle des Gottesglaubens darstellte. Die Wissenschaft, hieß es nun, gehe von der Erfahrung aus, und wisse auf dem Gebiete der Natur Nichts von Gott. Die Materialisten haben Recht, wenn sie sagen, die Naturwissenschaft sei durch und durch materialistisch, und es sei ungereimt, trotz Oersted, von Geist in der Natur zu sprechen. Aber deßwegen sei doch der Religion das Recht nicht abzusprechen; sie sei eine Thatsache der inneren Erfahrung, eine Thatsache des Gefühls, aber kein Gegenstand der Verstandeserkenntniß.

Scholten, bei aller Anerkennung, die er der empirischen Schule und ihrem würdigen philosophischen Vertreter zollte, fühlte sich doch berufen, die Rechte der Wissenschaft auch für die Welt der Religion zu retten. Die Religion ist eine Thatsache, aber folgt daraus

---

[1]) Oratio de pugna theologiam inter atque philosophiam recto utriusque studio tollenda.

auch ihr Recht? Giebt es nicht hundert und tausend Meinungen, die der Empiriker als thatsächlich bestehend verzeichnen muß, die aber kein Recht haben, zu bestehen? Der Glaube an Gespenster und Geistererscheinungen, früher ziemlich allgemein, ist eine Thatsache. Ist hiermit die Furcht vor Gespenstern und Geistererscheinungen, obschon als eine Thatsache innerer Erfahrung vorhanden, gerechtfertigt? Der Mensch betet eine Gottheit an, aber thut er das mit gutem Grunde? Kann von Religion die Rede sein, wenn der Philosoph selbst erklärt: wer das, was er in seinem Innern fühlt, leichtfertig zum Maaßstabe der Welt macht, hat kein Recht, über das Kind zu spotten, das in dunkler Kammer sich vor Gespenstern fürchtet? Das religiöse Gefühl nöthigt mich, Gott anzubeten, aber ich frage: was habe ich an einem Gott, den ich nicht zum Maaßstabe der Welt machen darf, dessen Dasein die Vernunft nicht erkennen kann, für den in der Wissenschaft sich kein Platz findet? Und, wenn mein Gefühl mich dennoch nöthigt, zu thun, als wäre ein Gott, welchem Gott soll ich huldigen? Jehova oder Baal, Maria neben Gott, oder dem Vater im Himmel allein? Soll dies abhängen vom subjectiven Gefühl eines Jeden, und soll der Christ zum Molochdiener nichts Anderes sagen können, als: du fühlst einmal so, ich notire es als Empiriker, aber ich fühle nicht so? Soll ich nicht untersuchen dürfen, warum ich nicht fühle, was er fühlt, warum ich Maria nicht anrufe, so selig auch für mein Gefühl der Gedanke sein möge, daß eine mächtige Göttin mein Schicksal lenkt, und so anziehend es auch meinem Gefühle erscheinen möge, die Vollkommenheit unter dem Bilde einer Frau mir vorzustellen, welche die Reinheit der Jungfrau mit der erhabenen Liebe der Mutter in Einer Person vereinigt? Was wird aus der Religion, wenn sie der Controle der Wissenschaft entzogen wird?[1])

In das gleiche Gebiet theologisch-philosophischer Forschungen gehört auch die Untersuchung über den freien Willen des Menschen[2]). In seiner Schrift: „Die Lehre der reformirten Kirche nach ihren

---

[1]) herdenking etc., S. 23. 24. Vergl. C. W. Opzoomer, op het gebied der Godgeleerdheid en Wijsbegeerte beoordeld. Eene bijdrage tot verdediging van het Christendom op het hedendaagsche standpunt der wetenschap. Utrecht 1846.

[2]) De vrije wil. Kritisch onderzoek van J. H. Scholten 1859.

Grundprincipien" hatte Scholten dem Verhältniße zwischen göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit besondere Aufmerksamkeit geschenkt, und war zu dem Resultate gelangt, daß man bisher der reformirten Lehre im Punkte der Prädestination und des freien Willens zu Gunsten der Remonstranten Unrecht gethan, und durch eine oberflächliche Betrachtung sich den Zugang zum wahren Sinne des reformirten Dogmas verschlossen habe, zum Nachtheile sowohl einer unpartheiischen Kritik der Geschichte, als der wahrhaft christlichen Gotteserkenntniß. Unter vielen Angriffen, welche diese Darstellung Scholten's erfuhr, war der bedeutendste die Schrift des Professors Hoekstra über „Freiheit in Verbindung mit Selbstbewußtsein, Sittlichkeit und Sünde", in welcher die Freiheit des menschlichen Willens im Sinne der Wahlfreiheit und der Möglichkeit des willkührlichen Handelns, gegenüber dem philosophischen und religiösen Determinismus mit großem Scharfsinne in Schutz genommen wird. Die Antwort Scholten's war „de vrije wil", ein Buch von großem Scharfsinn und selbstständiger, umfassender Gedankenarbeit, voll tiefen, sittlichen Ernstes und religiöser Begeisterung.

Nach all' diesen Forschungen und Untersuchungen drängt sich die Frage an unsere Theologen: was dünkt dich über Christus? was ist das Christenthum auf dem Standpunkte der freien Theologie und der gegenwärtigen Wissenschaft? Die Antwort auf diese Frage ist vor Allem die Schrift: Das Evangelium nach Johannes. Hören wir Scholten selber: „Wir fragen, was ist Christenthum? Ist es die Lehre von Trient oder Dortrecht? Die Geschichte antwortet: nein. Ist es die Lehre der Bibel oder des Neuen Testaments? Nein, und abermals Nein! Was dünkt euch? wenn Jemand fragte in Beziehung auf die Sokratische Philosophie: ist sie Neuplatonismus? ist sie die Lehre Plato's? besteht sie in der Verherrlichung der Person des Sokrates? was würdet ihr dem Frager antworten? Immer nur das Eine: die Philosophie des Sokrates ist die Philosophie des Sokrates. Was ist die christliche Religion? Was anders, als, wie schon Lessing definirt hat, die Religion Jesu, die Religion, die er selbst gelehrt und in seinem Leben und Sterben verwirklicht hat. Und wo ist diese Religion zu finden? In der Bibel? Im Neuen Testament? Wo? Dieses zu erforschen, ist das Werk der historischen Kritik, die in unserer Zeit mehr, als je, sich die Aufgabe stellt, den historischen Jesus so rein

und deutlich als möglich kennen zu lernen. Ist der historische Jesus der Messias der ersten juden-christlichen Gemeinde, der wiederkommen wird am Ende der Tage? Ist er der Sohn Gottes, der nach Paulus die Gestalt eines Knechtes annahm, um, Mensch geworden, Sünde und Tod zu überwinden? Ist er der Logos des vierten Evangeliums, der die Wahrheit kannte, ohne an Weisheit zugenommen zu haben, heilig war ohne Streit? Sagt man, das sind nur Spekulationen über ihn, wer, fragen wir, ist er denn? Hier giebt die Kritik die Antwort: Er ist Der, der die Armen im Geiste, die Hungernden und Dürstenden nach Gerechtigkeit, die Friedfertigen und Sanftmüthigen selig gesprochen, Gott den Vater genannt und die Liebe zu Gott und den Menschen für die Summe des Gesetzes erklärt hat, der die Kraft der Religion bewährt hat in einem Leben der sich selbst verleugnenden Liebe, und in seinem Sterben eine Macht des Lebens geoffenbart hat, die auch in unseren Seelen das Vorgefühl des ewigen Lebens und der Unsterblichkeit weckt. Was dünkt euch von diesem Jesus? Ist er der, der kommen sollte, oder müssen wir noch eines Anderen warten? Daß auch wir noch mit den ersten Jüngern sprechen können: „zu Wem sollten wir gehen, du hast Worte ewigen Lebens", das verdanken wir der historischen Kritik, die, wo sie den Strahlenkranz des kirchlichen Christus zerbrochen hat, den historischen Jesus zum größten Heros auf dem Gebiete der Religion gekrönt hat, den auch wir noch als den obersten Führer des Glaubens verehren [1]).

Wundert man sich, daß das Vollkommene, sonst als *Resultat* erwartet, hier mitten in der Geschichte sich kund thun soll, so möge man sich auch darüber wundern, daß die Kunst der Griechen eben *die* Kunst ist, und Roms Rechtsgrundsätze heute noch für den vollkommensten Ausdruck *des* Rechtes gelten. Das ist die Macht des Genius! War es der späteren Zeit aufbehalten, die griechische Kunst und das römische Recht, dem Mittelalter unbekannt, auf's Neue zu würdigen, so rühmen wir uns, daß erst das 19. Jahrhundert den historischen Christus gefunden hat, wie ihn weder *Athanasius* noch *Luther* gekannt, wie sehr sie auch die Früchte seines Geistes gepflückt haben" [2]).

---

[1]) herdenking. S. 26. 27.
[2]) ibid. S. 28.

Zur Kenntniß und Würdigung dieses historischen Christus das Seinige beizutragen, das war Scholten's Absicht bei der eingehenden Kritik, welcher er das vierte Evangelium unterwarf. Wenn die Exegese nicht länger gestattet, im vierten Evangelium ein Christusbild zu finden, in welchem die Psychologie einen Menschen, die Religion ihr höchstes Vorbild vor sich hat, während zu gleicher Zeit die gegenwärtige Dogmatik die Formen verwerfen muß, in welche die Wahrheit in diesem Buche ausgedrückt wird, haben wir damit auch den Christus verloren? Aber war denn der Christus des vierten Evangeliums wirklich der Christus, an den zu glauben man vorgab? Mußten nicht Manche, wie früher ich selbst, erst ihre Christusidee in dieses Evangelium hineintragen, ehe sie den Christus des vierten Evangeliums sich aneignen konnten? Will die Kritik dieses Evangeliums etwas Anderes, als den historischen Jesus an's Licht bringen? Und können wir etwas Anderes wollen? Und wenn nun der Jesus der Geschichte, wie ihn die drei ersten Evangelien nach kritischer Untersuchung zeigen, unser Licht, unser Lebensbrod, unsere Kraft ist, ist es dann für den religiösen Glauben nicht ziemlich gleichgültig, ob Jesus dies Alles von sich selbst ausgesagt hat? Hört die Bergrede auf, Worte ewigen Lebens zu uns zu reden, wenn Petrus die bekannte Erklärung nicht abgegeben hat? Hört Jesus auf, der Reine κατ' ἐξοχήν zu sein, wenn er nicht gesagt hat: wer von euch kann mich einer Sünde zeihen? Ist er für uns nicht mehr der Dollmetscher des religiösen Lebens, wenn er die Gesetze der Natur nicht zerbrochen hat? nicht länger mehr Trost im Leben und Sterben, wenn sein Leichnam nicht aus dem Grabe hervorgegangen ist? Ich sage: das Alles haben wir durch die Wissenschaft verloren, aber Christus nicht, und auf die Frage: warten wir eines Anderen? antworten wir mit voller Ueberzeugung: Nein[1])!"

Daß diese freie Kritik, welche den Charakter der Theologie der Gegenwart ausmacht, ihr gutes Recht nicht nur aus den Grundsätzen der reformirten Kirche, sondern auch aus der Bibel selbst, nachweisen könne, ist Scholten's feste Ueberzeugung. Das hat er schon in einer Rectoratsrede vom Jahre 1856 „de sacris litteris theologiae nostra aetate libere excultae fonte" nachgewiesen, dem

[1]) herdenking. S. 28. 29.

gleichen Zwecke dient auch seine neueste Schrift: Der Supranaturalismus in Verbindung mit Bibel, Christenthum und Protestantismus [1]); sowie das lichtvolle und übersichtliche, gegen Tischendorf gerichtete Werk: de oudste getuigenissen aangaande de schriften des nieuwen testaments (Leyden 1866); und in seiner „herdenking" lesen wir darüber die Worte: „Verwerfen wir jede Auctorität der Tradition, wir thun es im Namen Jesu. Halten wir die Bibel nicht für eine Regel des Glaubens, wir thun es, weil die Bibel das nicht sein will, und Jesus uns kein Buch, sondern seinen Geist gegeben hat. Ueben wir Kritik über die Authentie der Bibelbücher, wir thun es, angespornt durch Paulus, der gegen das Verfertigen falscher Briefe auf seinen Namen gewarnt hat. Nehmen wir nicht Alles an, was in der Bibel als Historie vorkommt, wir handeln, wie die Bibel selbst, deren Zeugniß zufolge Lucas an Matthäus und Markus, der vierte Evangelist an allen Dreien Kritik geübt hat. Dürfen wir von Petrus oder Paulus abweichen, wir thun es im Geiste dieser Männer selbst, die uns erklären: „wir wollen nicht herrschen über euren Glauben. Was ist Kephas, was Paulus, was Apollos, was anders, als Diener, durch welche ihr geglaubt habt?" Sehen wir in Jesus nicht einen Gott, sondern einen Menschen, weigern wir uns, ihn anzubeten, wir handeln so in Uebereinstimmung mit ihm, der sich selbst nie für Gott ausgegeben und uns geboten hat, nicht ihn, sondern den Gott anzubeten, zu dem auch er gebetet hat. „Und darum sollten wir aus der Kirche austreten"? fügte er hinzu mit einem Blicke auf die Fanatiker der Rechten und Linken, welche nicht müde werden, diese Forderung an die freie Theologie zu stellen. „Sind sie denn allein die Kirche, die nach unserer Ueberzeugung das Christenthum nicht rein auffassen, und sind wir keine Glieder der protestantischen Kirche, die uns verpflichtet, gegen jede Verunreinigung des Christenthums zu protestiren" [2])?

Daher die Mahnung Scholten's an die Prediger der freien Richtung: „nicht fliehen, sondern reformiren!" Aber freilich, gemächlich ist diese Aufgabe nicht. Was wir jetzt predigen müssen,

---

[1]) Supranaturalisme in verband met bijbel, christendom en protestantisme. Eene vraag des tijds beantwoord door J. H. Scholten 1867.

[2]) herdenking. S. 30.

ist die Religion Jesu, und dies kann Niemand, der nicht religiös ist. Und das ist eben die Sache: wir müssen jetzt der Gemeinde geben, was wir selbst besitzen, nicht, was uns Andere überliefert haben. Unsere Berufung muß eine Berufung des heiligen Geistes sein, und hierzu wird mehr verlangt, als grammatische Exegese und wissenschaftliche Uebung. Hier muß das Leben auf unser Bekenntniß das Siegel setzen, unsere Macht bestehe in der Kenntniß der menschlichen Bedürfnisse und in der Selbstverleugnung der Liebe. Der moderne Prediger muß noch mit Paulus sagen können: „Christus lebt in mir", und das Wort Jesu verstehen: „wer mir nachfolgen will, verleugne sich selbst!" O herrliche Aufgabe des Predigers! Glücklich, wer eine solche Aufgabe des Strebens werth findet! Glücklich der Lehrer, welcher der Heranbildung solcher Diener der Gemeinde sein Leben weihen darf" [1]).

Möge das Bild, das wir hier meistens mit den eigenen Worten Scholten's entworfen haben, einigermaßen geeignet sein, dem deutschen Leser die Züge dieses edlen Vertreters der freien Theologie in Holland vor Augen zu führen! Das Buch, dem wir es vorausgeschickt haben, wünschen wir, wie es verdient, in recht Vieler Händen. Die Oosterzee's [2]) werden auch bei uns über das Gewicht der Gründe und den klaren Augenschein durch allgemeine Möglichkeiten und starke Glaubensphrasen leichtfertig hinweggehen, aber wir setzen unsere Hoffnung auf die aufstrebende Jugend.

Meilen, den 1. Mai 1867.

H. Lang.

---

[1]) ibid. S. 31.

[2]) Das Johannes-Evangelium; 4 Vorträge von J. J. van Oosterzee.

Vorrede.

Unter Demjenigen, was unsere Zeit auf wissenschaftlichem Gebiete kennzeichnet, muß in erster Linie das Streben nach Wirklichkeit genannt werden. Die Zeit der abstrakten Theorien ist vorbei. Das Ideale ist nicht, wie früher unter der Herrschaft einer dualistischen Weltanschauung allgemein geglaubt wurde, über oder außer der Wirklichkeit gelegen, sondern spiegelt sich im Gegentheil in dem Thatsächlichen ab, wie dieses durch genaue Wahrnehmung und darauf gebautes Nachdenken zu unserer Kenntniß gelangt; oder wo das Ideal in der Vergangenheit oder Gegenwart noch nicht zum vollen Ausdruck gekommen ist, ist es doch bereits als Keim, wie z. B. auf dem sittlichen Gebiete, in dem bereits wirklich Gewordenen vorhanden, um in einer zukünftigen Wirklichkeit sein Wesen auszudrücken. Was über die Wirklichkeit der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft hinaus gedacht wird, ist nichts mehr als eitle Abstraktion. Dieses Streben nach Erkenntniß der Wirklichkeit, das auf dem Gebiete der Naturwissenschaften sein Recht gegen mittelalterliche Träumerei und die Täuschungen einer oberflächlichen Wahrnehmung an die Hand genommen hat, zeigt sich je länger je mehr auch auf dem Gebiete der Geschichte. Auch hier will man wissen, was wirklich geschehen ist, und die historische Kritik stellt sich die Aufgabe, nicht wie Unkundige es bisweilen nennen, That-

sachen wegzuvernünfteln oder wegzukritisiren, sondern auch auf geschichtlichem Gebiete streng zu unterscheiden zwischen dem, was geschehen ist, und dem, was erzählt wird, oder was aprioriſche Spekulation gemeint hat, sich als geschehen vorstellen zu dürfen. Die Geschichte nach Begriffen zu construiren, wird, wo dies aus Vorliebe für eine philosophische Theorie sonst geschehen sein mag, jetzt mit Recht verworfen. Sollte dieses aprioriſiren allein in unserer Zeit vorgekommen sein und früher nicht bestanden haben? Hat man nicht bereits in der alten Zeit da, wo die Geschichte schwieg, die Lücken der Wirklichkeit auszufüllen gesucht durch Vorstellungen, die nicht den Thatsachen selber, sondern wo nicht einem philosophischen Begriffe, doch einem Phantasiebilde entlehnt waren? Von all' diesen Illusionen sieht die Wissenschaft in unseren Tagen ab, um durch eine gründlich empirische und darauf gebaute philosophische Untersuchung das Nichtwirkliche von dem Geschichtlichen genau zu unterscheiden. Der Gegenstand der historischen Kritik sind keine Thatsachen, als wäre deren Bestand abhängig von der Kritik, sondern Berichte von Thatsachen. Die Kritik nimmt keine Wirklichkeit weg, was ja unmöglich wäre, sondern zerstört nur Illusionen, durch welche als wirklich angesehen wurde, was in der Wirklichkeit niemals existirt hat.

Dieses Streben nach Wirklichkeit hat sich — wie konnte es anders? — auch auf das Gebiet der biblischen Geschichte erstreckt und zu neuen Untersuchungen auch über den Ursprung des Christenthums und die Quellen geführt, denen wir die Kenntniß Jesu, seiner Lehre und seines Lebens verdanken. Man will einen historischen Jesus, ein Christusbild, entkleidet von Allem, was aprioriſche Spekulation und Phantasie ihm an-

gehängt haben, und ist bis auf einen gewissen Grad im Stande, die Bedürfnisse unserer Zeit auch auf diesem Gebiete zu befriedigen. War Vieler Kritik oberflächlich, muß selbst die sorgfältigste Kritik ihr Unvermögen in mancher Hinsicht erkennen, das nimmt nicht weg, daß die kritische Methode die allein wahre ist, und daß die Kritik Recht hat, alle aprioriſchen Theorien, seien sie nun supranaturalistischer oder rationalistischer und spekulativer Art, zu verwerfen, sobald es sich zeigt, daß sie mit der auf empirischem Wege constatirten Wirklichkeit im Streite sind.

Unter dem Einfluß der Schleiermacher'schen Theologie wurde das vierte Evangelium als herstammend von dem Apostel Johannes, für die vornehmste Quelle gehalten, woraus man die christliche Wahrheit sollte schöpfen können, so, wie sie ursprünglich im Kopf und im Herzen Jesu bestanden habe. Kein Wunder! Den Christus von Schleiermacher meinte man nirgends getreuer anzutreffen, als in dem Evangelium des Johannes. Aber war denn der Christus von Schleiermacher der Jesus der Geschichte, oder im Gegentheil ein Erzeugniß aprioriſcher Vorstellung? Schädlichen Einfluß übte die Vorliebe für die Anschauungen des großen Mannes, wie durchgängig theologische und philosophische Theorien, auf die Exegese und Kritik aus. Der vierte Evangelist, wurde gesagt, kenne so wenig, als Schleiermacher, einen persönlichen Logos und lehre so wenig als er, ein wirkliches Vorherbestehen Christi, oder wenn man, wie Lücke, sich genöthigt sah, dieses anzunehmen, dann wurde Dieses und Jenes als temporäre Vorstellung von dem Uebrigen abgesondert, wobei sich dann die dogmatische Spekulation wieder beruhigen

konnte. Andere nahmen an der Christologie und Logoslehre des vierten Evangelisten keinen Anstoß, weil sie sich nun einmal in den Kopf gesetzt hatten, daß die platonische Weltanschauung mit ihrem Dualismus, ihren zwei Welten, ihrer Theorie über die Verbindung von Leib und Seele, die einzig wahre sei; als ob der platonische Idealismus, bereits von Aristoteles widerlegt, für das letzte Wort der Wissenschaft gehalten werden müßte!

Was mich betrifft, so gab es eine Zeit, da ich selbst unter der Herrschaft der platonischen Weltanschauung keinen Anstand nahm, die Aussagen des Johanneischen Jesus über sich selbst, besonders über sein Vorherbestehen, als Wahrheit anzunehmen*), und mit dem Evangelisten den Sohn Gottes mir zu denken, als nicht aus der Menschheit abstammend, sondern als ein im Besitze der vollen Wahrheit aus höheren Welten herabgekommenes Wesen. Später schien mir diese Vorstellung unvereinbar mit Allem, was ich in Folge einer veränderten Psychologie und Weltanschauung für möglich halten konnte, und die Frage entstand, ob der Text des vierten Evangeliums wirklich dasjenige lehrte, was ich früher darin gelesen hatte. Der Logos wurde nun in meiner Schätzung aus einer Person eine Idee, seine Fleischwerdung die Verwirklichung der Idee des Menschen in der Person Jesu; die Reden über das Vorherbestehen Jesu wurden uneigentlich erklärt, oder, wo dieses nicht möglich war, das Vorherbestehen als ein „Geheimniß der Präexistenz“ **) außer Rechnung ge-

*) Disquisitio de Dei erga hominem amore, 1836. p. 72 — 89. 91. 92 en Thess. 7.

**) Oratio de docestismo, 1840. p. 18. p. 75. not. 50; p. 82. not. 61; p. 83. not. 61. 71; p. 88 — 90. not. 84; p. 93 — 99. not. 107.

stellt und so der Christus des vierten Evangeliums unter dem Einfluß der neueren Philosophie auf das Niveau meiner eigenen Vorstellungen gebracht. Daß Dieses *) unbewußt und trotz der auch von mir anerkannten Grundsätze auf dem Gebiete der Exegese und Kritik geschehen ist, braucht kaum bemerkt zu werden. Auch diese Zeit ist vorbei. Die Exegese hat aufgehört, die bereitwillige Magd der Dogmatik zu sein, aber auch ihrerseits das Recht verloren, auf philosophischem und dogmatischem Gebiete, wie einst, den Scepter zu schwingen und zu befehlen, was auf diesem Gebiete Wahrheit sei. Jetzt muß anerkannt werden: die Weltanschauung des vierten Evangeliums, seine Logoslehre, seine zwei Welten können, in ihrer wahren Bedeutung aufgefaßt, nicht länger in dem Umfang unserer heutzutägigen, auf empirischen Grundlagen ruhenden Weltanschauung Raum finden, und müssen darum von dem Gebiete der Dogmatik auf dasjenige der Historie verwiesen werden.

Ist aber auch dieses der Fall, ja muß dasselbe auch von manchen anderen Vorstellungen des Evangelisten, sogar auf sittlichem Gebiet, gesagt werden, so bleibt doch die Möglichkeit stehen, daß der geschichtliche Christus so geredet und gehandelt hat, wie der vierte Evangelist ihn vorstellt. Um über die Wirklichkeit dieser abstrakten Möglichkeit zu urtheilen, muß eine neue geschichtliche Untersuchung angestellt werden,

*) Leere der Revormde Kerk enz., 4 de uitz., D. II, bl. 328, 233 — 235, 380 — 384, 412 — 490. Geschiedenis der christelijke godgeleerdheid binnen de grenzen des N. Ts., bl. 96—101, No. 218—220, 224—226. Historisch-kritische Inleiding in de Schriften des N. Ts., bl. 120—167. Man vergleiche ferner, was ich über die Bedeutung von ὑψοῦν, Joh. III, 14, geschrieben habe in den Beiträgen von v. Willes, D. III, bl. 111 — 149, über Joh. I, 32, verv. in de Godgeleerde bijdragen, D. XXIX, bl. 321—344, und über den paschastrijd in Klein-Azië, t. a. p. D. XXX, bl. 97—127.

aus welcher hervorgeht, ob und inwiefern diese Schrift, wie groß auch der Werth sei, der ihr als Erzeugniß des christlichen Geistes mag zugeschrieben werden, wirklich als Quelle und zwar als Quelle in auszeichnendem Sinne für die evangelische Geschichte betrachtet werden könne. Daß mir bei dieser Untersuchung durch Andere viel vorgearbeitet worden ist, erkenne ich dankbar an. Dessenungeachtet bin ich mir bewußt, meinen eigenen Weg gewandelt zu sein und das „nemini me mancipavi“ (ich habe mich an Keinen verkauft) nicht aus dem Auge verloren zu haben. Daß meine Kritik Vielen nicht gefallen wird, glaube ich gern. Hätte ich selbst vor einigen Jahren die Ergebnisse meiner gegenwärtigen Untersuchung unter die Augen bekommen, ich zweifle nicht, der erste Eindruck hätte etwas Unbefriedigendes für mich gehabt. Auch werden diese Resultate einer veränderten Betrachtung Keinem aufgedrungen, oder als das letzte Wort der Wissenschaft angekündigt, sondern dem Urtheile kompetenter Richter unterworfen, unter welchen ich mir solche wünsche, die mit mir sich im Stande fühlen, ihre eigenen Begriffe zu unterscheiden von dem, was Exegese und Kritik lehren. Daß ich die Ergebnisse meiner neuen Untersuchung, der Hauptsache nach in der Schule schon vorgetragen, jetzt auch durch den Druck zur Kenntniß des wissenschaftlichen Publikums bringe, hat seinen Grund in der festen Ueberzeugung, daß, so lange das vierte Evangelium nicht mit der größten Genauigkeit erklärt und kritisch untersucht ist, an eine historische Kenntniß von Jesus nicht gedacht werden darf. Sollten es darum Viele sein, welche, ihren Spekulationen oder vorgefaßten Meinungen zu Liebe, sich nicht, wie ich gethan habe, entschließen können, ihre

früheren Resultate von Neuem durchzusehen, so bin ich dagegen im Hinblick auf Andere, die mehr Werth darauf legen, das Lebensbrod zu erhalten aus der Hand des geschichtlichen Christus, wie ihn die synoptischen Evangelien darstellen, als im vierten Evangelium ihn sprechen zu hören über sich selbst als das Brod des Lebens, mir bewußt, eine Arbeit unternommen zu haben, die ihnen das Christenthum als Religion und Jesus als den obersten Führer des religiösen Lebens, entkleidet von den Zierrathen jüdischer und griechischer Spekulation, erst in ihrem wahren Werthe zeigen soll. Lange genug ist Jesus der Gegenstand einer unfruchtbaren Spekulation gewesen. Wäre es nicht endlich Zeit, der geschichtlichen Wirklichkeit auch hier unter die Augen sehen zu dürfen und den methaphysischen Gottessohn der biblischen und kirchlichen Dogmatik mit dem Menschensohn, wie die Geschichte ihn zeigt in dem ganzen Adel seiner sittlichen Erhabenheit,zu vertauschen?

Die angestellte Untersuchung theilt sich in 5 Hauptabschnitte und soll sich beschäftigen 1) mit den Schicksalen, 2) mit der ursprünglichen Form, 3) mit dem Lehrbegriff, 4) mit dem historischen Charakter und 5. mit dem Ursprunge des vierten Evangeliums. Bei der Vergleichung dieses Evangeliums im vierten Hauptabschnitte mit dem Inhalt der Synoptiker, habe ich diese Regel befolgt: Den canonischen Evangelien des Matthäus und des Markus liegt eine ältere Schrift zu Grunde, wovon der ursprüngliche Text hier und da durch den ersten, doch meistens durch den zweiten Evangelisten mit größerer Genauigkeit wiedergegeben ist. Diese ältere Schrift entspricht Demjenigen, was Papias, nach einem Berichte des Presbyter Johannes, Euseb. H. E. III, 39, über die

Arbeit des Markus, des Hermeneuten des Petrus, mitgetheilt hat, und wird deswegen mit dem Namen des Proto-Markus eingeführt. Ein unbekannter Redactor vereinigte den Text dieses Proto-Markus mit der Spruchsammlung des Apostels Matthäus, welcher derselbe Papias unter dem Namen τὰ λόγια, nach Eusebius Erwähnung thut. Ebenso verfertigte ein anderer Unbekannter, wie es scheint zu Rom, eine Recension des Proto-Markus, die in unserem gegenwärtigen Markusevangelium vorhanden ist. Lukas, der römische Freund des Paulus, machte in seinem Repertorium Gebrauch von dem kanonischen Markus und dem genannten Deutero-Matthäus, sowie auch von einer Anzahl mehr oder minder ursprünglicher Stücke, darunter besonders von solchen, die in den Kreisen des Paulus im Umlauf waren, und schrieb, nach dem Tode dieses Apostels, zu Rom das dritte unserer canonischen Evangelien. Endlich erschien die letzte Redaction des Matthäus-Evangeliums, wobei durch einen juden-christlichen Schriftsteller dem Deutero-Matthäus die 2 ersten Capitel und die übrigen Legenden beigefügt wurden, die weder bei Lukas, noch bei Markus gefunden werden. Von diesem kritischen Wege, den auch Réville und, was die Priorität des Markus anbetrifft, auch Meyer, Holtzmann und Schenkel eingeschlagen haben, hoffe ich später im Einzelnen Rechenschaft zu geben. Inzwischen wird der Leser bereits in diesem Werke überall, wo eine Vergleichung der Synoptiker angestellt wird, die Hauptstellung, die Priorität des Proto-Markus, soweit es hier möglich war, gerechtfertigt finden.

Leiden, im August 1864.

Inhalt.

Seite

Erstes Kapitel.

Die Schicksale des vierten Evangeliums . . . . . 1—54

§. 1. Die Schicksale des vierten Evangeliums bis zur Feststellung des Kanons . . . . . 1—21

§ 2. Die Schicksale des vierten Evangeliums seit der Feststellung des Kanons bis zum Aufkommen der historischen Kritik . . 21—22

§. 3. Die Schicksale des vierten Evangeliums seit dem Aufkommen der Kritik bis auf unsere Tage . . . . . 22—54

Zweites Kapitel.

Die ursprüngliche Form des vierten Evangeliums . . . 55—76

§. 1. Weglassungen und Beifügungen, wofür die Handschriften kein Zeugniß ablegen . . . . . 55—69

§. 2. Weglassungen und Zusätze, welche durch die Handschriften bezeugt werden . . . . . 69—76

Drittes Kapitel.

Der Lehrbegriff des vierten Evangeliums . . . . . 77—171

Vorbemerkung 77

§. 1. Gott . . . . . 77—84

A) Das Wesen Gottes . . . . . 77—78

B) Der Logos . . . . . 78—83

C) Das durch den Logos vermittelte Verhältniß Gottes zur Welt 83—84

§. 2. Die Welt . . . . . 84—94

A) Die sichtbare Welt im Allgemeinen . . . . . 84—85

B) Die Welt als Collectivum des menschlichen Geschlechts . . 85—90

C) Der Oberste der Welt . . . . . 90—94

Seite

§. 3. Die Erscheinung des Logos im Fleisch . . . . . 94—116
A) Begriff der Fleischwerdung des Logos . . . . . 94— 95
B) Jesus Christus, der fleischgewordene Logos . . . . . 95—105
C) Der Zustand des Logos im Fleisch . . . . . 105—115
§. 4. Die Wirksamkeit des Logos in der Menschenwelt, nach seiner Erscheinung im Fleisch . . . . . 116—135
A) Die Wirksamkeit des Logos als die Wahrheit . . . . . 116—120
B) Die Wirksamkeit des Logos als des Lebens . . . . . 120—126
C) Die Wirksamkeit des Logos im Zusammenhange mit dem Gericht . . . . . 126—131
D) Der Streit des Logos mit der Welt . . . . . 131—135
§. 5. Die Fortsetzung des Werkes des Logos nach der Verherrlichung Jesu, oder die Lehre vom Paraklet . . . . . 135—141
A) Die Wirksamkeit des Paraklet in den Gläubigen . . . 135—139
B) Die Wirksamkeit des Paraklet gegenüber der Welt . . . 139—140
C) Das Gericht über den Obersten der Welt. Der Sieg des Gottesreiches . . . . . 140—141
§. 6. Die Erscheinung des Logos in Beziehung auf die vorchristliche Welt . . . . . 141—152
A) Der Logos im Verhältniß zur Religion Israels . . . . 141—145
B) Der Logos im Verhältniß zum Judenthum . . . . . 145—149
C) Der Logos im Verhältniß zur nichtjüdischen Welt, zu Samaritanern und Heiden . . . . . 149—152
§. 7. Der Logos im Verhältniß zu den Wundern des vierten Evangeliums . . . . . 152—182
A) Im Allgemeinen . . . . . 152—170
B) In Betreff der Auferstehung Jesu . . . . . 170—182

Viertes Kapitel.

Der historische Charakter des vierten Evangeliums . 182—375
§. 1. Vorbemerkung . . . . . 182—183
§. 2. Johannes der Täufer . . . . . 183—196
§. 3. Abkunft und Persönlichkeit Jesu . . . . . 196—208
§. 4. Der Schauplatz der Wirksamkeit Jesu . . . . . 208—214
§. 5. Die Wunder Jesu . . . . . 214—223
§. 6. Die Predigt Jesu, ihrer Form nach . . . . . 223—230
§. 7. Die Christuspredigt Jesu . . . . . 230—238
§. 8. Jesus, der Zeuge der Wahrheit . . . . . 238—241
§. 9. Jesus, die Auferstehung und das Leben . . . . . 241—243
§. 10. Das Gericht . . . . . 243—244
§. 11. Die Gotteslehre und Weltanschauung, welche der Predigt Jesu zu Grunde liegen . . . . . 244—251
§. 12. Das Verhältniß Jesu zum Alten Testament, oder der Gottesdienst Israels . . . . . 251—253

Seite

§. 13. Jesus und das jüdische Volk . . . . . 253—258
§. 14. Die Jünger Jesu . . . . . 258—268
§. 15. Das Gespräch mit Nikodemus . . . . . 268—271
§. 16. Jesus und die Samariter . . . . . 271—273
§. 17. Jesus und die Heidenwelt . . . . . 273—277
§. 18. Die Leidensgeschichte Jesu und Rathschläge der Hohenpriester und Pharisäer, Jesus zu tödten 277
§. 19. Der Aufenthalt Jesu in dem Städtchen Ephraim . . . . 277—278
§. 20. Die Mahlzeit zu Bethanien . . . . . 278—281
§. 21. Der Einzug Jesu in Jerusalem . . . . . 281—282
§. 22. Das Verlangen einiger Griechen, Jesum zu sehen 282
§. 23. Die letzte Mahlzeit . . . . . 282—289
§. 24. Die Einsetzung des Abendmahls . . . . . 289—292
§. 25. Die Fußwaschung . . . . . 292—293
§. 26. Die Ankündigung der Verleugnung Petri 293
§. 27. Die Abschiedsreden Jesu . . . . . 293—296
§. 28. Das letzte Gebet Jesu 296
§. 29. Jesus begiebt sich in den Garten . . . . . 296—297
§. 30. Jesus in dem Garten. Die Gefangennehmung . . . . . 297—300
§. 31. Jesus wird zu Hannas gebracht und daselbst verhört . . . 300—304
§. 32. Die Verleugnung des Petrus . . . . . 304—305
§. 33. Jesus wird von Cajafas nach dem Gerichtshause geführt und von Pilatus verhört . . . . . 305—307
§. 34. Pilatus läßt Jesus geißeln. Die Kriegsknechte flechten eine Dornenkrone und verspotten ihn . . . . . 307—308
§. 35. Die Fortsetzung des Verhörs vor Pilatus . . . . . 308—310
§. 36. Die Wegführung nach Golgatha . . . . . 310—311
§. 37. Die Kreuzigung . . . . . 311—312
§. 38. Die Mitgekreuzigten und die Bitte um Vergebung . . . . 312—313
§. 39. Die Aufschrift des Kreuzes 313
§. 40. Die Kleidervertheilung . . . . . 313—315
§. 41. Die Frauen am Kreuze. Die Mutter Jesu und „der Jünger, welchen Jesus lieb hatte“ . . . . . 315—316
§. 42. Jesus ruft: „mich dürstet“, wird mit Essig gelabt durch die Kriegsknechte, und stirbt nach dem Ausrufe: „Es ist vollbracht!“ . . . . . 316—318
§. 43. Das Brechen der Beine und das Durchstechen der Seite Jesu, woraus Blut und Wasser fließt . . . . . 318—320
§. 44. Das Begräbniß Jesu . . . . . 320—321
§. 45. Die Auferstehung und die Himmelfahrt Jesu . . . . . 321—344
§. 46. Die Christusherrschaft . . . . . 344—349
§. 47. Die Wiederkunft Christi . . . . . 349—360
§. 48. Hat der vierte Evangelist mit einem historischen Zwecke geschrieben? . . . . . 360—375

Seite

Fünftes Kapitel.

Der Ursprung des vierten Evangeliums . . . . . 376—450
§. 1. Ist der vierte Evangelist der Sohn des Zebedäus? . . . . 376—399
§. 2. Ist der vierte Evangelist der Verfasser der Apokalypse? . . 399—406
§. 3. Ist der vierte Evangelist ein Jude von Palästina? . . . . 406—412
§. 4. Ist der vierte Evangelist ein Jude? . . . . . 412—415
§. 5. Chronologisches Verhältniß des vierten Evangeliums zu den dogmatischen Vorstellungen der ersten juden-christlichen Gemeinde und des Paulus 415 418
§. 6. Chronologisches Verhältniß der Darstellung der evangelischen Geschichte in dem vierten Evangelium zu den Erzählungen der Synoptiker . . . . . 418—421
§. 7. Chronologisches Verhältniß des vierten Evangeliums zu Justinus Martyr . . . . . 421—424
§. 8. Chronologisches Verhältniß des vierten Evangeliums zu den Gnostikern des zweiten Jahrhunderts . . . . . 424—430
§. 9. Chronologisches Verhältniß des vierten Evangeliums zu dem System von Marcion 430 432
§. 10. Chronologisches Verhältniß des vierten Evangeliums zu dem Montanismus . . . . . 432—437
§. 11. Chronologisches Verhältniß des vierten Evangeliums zu dem Passahstreit . . . . . 437—444
Schluß . . . . . 445—450

Erstes Kapitel.

Die Schicksale des vierten Evangeliums.

---

§. 1.

Die Schicksale des vierten Evangeliums bis zur Feststellung des Canons.

Der Verfasser des vierten Evangeliums beruft sich, bei der Meldung einer, auf dem Kreuzhügel vorgefallenen Begebenheit auf das Zeugniß eines Augenzeugen, XIX, 35. „Der es gesehen hat, bezeugt es (*μεμαρτυρηκε*) und sein Zeugniß ist ein wahres (*ἀληθινη*) und er (*ἐκεῖνος*) weiß, daß er Wahrheit sagt, auf daß auch ihr glauben mögt." Gleich Anfangs wirft sich hier die Frage auf: wer ist der Augenzeuge? Der Verfasser nennt ihn nicht. Aus der Weise aber, in welcher das Zeugniß berichtet wird, geht hervor: 1) Der Augenzeuge ist ein Anhänger von Jesus, denn er bezweckt mit seinem Zeugniß seinen eigenen Glauben an Jesus, als den Christus, auch bei seinen Lesern zu wecken (*ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύσητε*). Daß *πιστεύειν* hier nicht bloß bezeichnet: die mitgetheilte Begebenheit für wahr halten, sondern, durch die Anerkennung dieser Begebenheit „glauben an Jesus, als den Christus", ist deutlich a. aus der absoluten Form dieses Zeitwortes, das ohne Object vorkommend überall in diesem Evangelium religiösen Glauben bezeichnet, I, 51, III, 12, 15, V, 44, VI, 36, VI, 64, IX, 38, X, 25, XI, 15, 40, XII, 39, XIV, 29, XVI, 31, XX, 8, 25, 29, 31; b. aus der Bestätigung dieser Thatsachen durch zwei Stellen des Alten

Testamentes, die nach der Ansicht des Schriftstellers auf den Messias sich beziehen, XIX, 36, 37; c. aus dem Zweck, mit welchem der Schriftsteller sein Evangelium verfaßt hat, XX, 31. 2) Der Augenzeuge war noch am Leben, als der Evangelist die Worte schrieb; dies beweist: a. das Präsens οἶδε und b. das Perfectum μεμαρτύρηκε, wodurch dieses Zeugniß dargestellt wird als eines, das er noch jetzt fortdauernd ablegt, da der Evangelist, im Fall er einfach hätte berichten wollen, daß die Person einmal ein solches Zeugniß abgelegt habe, das Imperfectum ᾔδει und den Aorist ἐμαρτύρησε gebraucht haben würde. (Vergl. 1, 34, wo das Perfectum steht, mit 1, 32, wo der historische Aorist des Zeitwortes vorkommt und weiterhin andere Stellen, wo das Perfectum III, 26, V, 33, 37, 1. Joh. V, 9, 10, und wo der Aoristus, IV, 44, XIII, 21, 3. Joh. 6, gebraucht wird). Dieses οἶδε und μεμαρτύρηκε erklären zu wollen von einem bereits Gestorbenen, der vom Himmel her fortdauernd bezeuge, was er auf Erden gesehen, ist höchst gesucht und wird überdieß widerlegt durch Dasjenige was unter Nr. 3 über οἶδε als Ausdruck des inneren Bewußtseins des Zeugen, daß er Wahrheit spreche, bemerkt werden soll. 3) Der Augenzeuge ist der Schriftsteller selbst. Der Evangelist erzählt ja nur das, was der Augenzeuge gesehen und bezeugt hat, aber auch, daß dieser weiß, d. h. sich bewußt ist, daß er Wahrheit spricht und daß er mit diesem Zeugniß beabsichtigt, den Leser zum Glauben an Jesus, als den Christus, zu bringen. Indem er für dieses Wissen, d. h. für die innere Ueberzeugung und für die Absicht des Zeugen einsteht, zeigt der Schriftsteller also an, daß er hier aus seinem eigenen Bewußtsein spricht und folglich selber für diesen Zeugen gehalten werden will. Hätte er einen Andern, als sich selbst gemeint, so würde er οἴδαμεν geschrieben haben. Hiegegen kann der Gebrauch von ἐκεῖνος, als würde damit Jemand anders, als der Schriftsteller, bezeichnet, nicht geltend gemacht werden, da der Evangelist, indem er von sich selbst in der dritten Person spricht, sein eigenes Zeugniß als das eines Dritten objectivirt. Hierdurch fallen denn auch die Bedenken hinweg, welche trotz der Autorität der Handschriften gegen die Aechtheit dieses ganzen Verses auf Grund von ἐκεῖνος und μεμαρτύρηκε erhoben worden sind. Auch ἀληθινή, von welchem man glaubt, der Evangelist sollte ἀληθής geschrieben haben V, 31, 32. VIII, 13, 14. vergl. XXI, 24, macht keine Schwierigkeit. Der Verf. will

offenbar nicht sagen, sein Zeugniß sei ἀληθὴς d. h. glaubwürdig, was nachher durch ἀληθῆ λέγει ausgedrückt wird, sondern sein Zeugniß sei ein wahres, d. h. ein Zeugniß von ächtem Stempel, eines, das verdiene, ein Zeugniß zu heißen (vergl. I, 9. IV, 23. 17, 32. VII, 28. VIII, 16. XV, 1. XVII, 3). Warum er das Zeugniß so nennt, wird sich später zeigen. 4) Der Augenzeuge ist derselbe, der sonst „der Jünger, welchen Jesus lieb hat," genannt wird. Nach XIX, 26 ist ja dieses der einzige Jünger, dessen Anwesenheit bei dem Kreuz von dem Evangelisten vorausgesetzt wird (vgl. XVI, 32. XVIII, 15). 5) Der Augenzeuge ist der Apostel Johannes. Nach dem Verf. ist er Einer der zwölf Apostel, denn er ist gegenwärtig bei der letzten Mahlzeit XIII, 23; man müßte denn annehmen, daß Jesus nach dem Evangelisten noch mit anderen Schülern als mit den Zwölfen diese letzte Mahlzeit gehalten habe, eine Annahme, für welche im vierten Evangelium nicht das Geringste spricht und die überdieß durch die Vergleichung mit den synoptischen Berichten (siehe besond. Luc. XXII, 14) als unwahrscheinlich abgewiesen werden muß. Unter dieser Zwölfzahl kann er keiner der Apostel sein, deren Namen in dieser Schrift gemeldet werden, also ebensowenig Andreas I, 41, als Petrus I, 42. XIII. 23. 24. XVIII, 25. XX, 2, Philippus I, 44, Nathanael I, 46, Thomas, XX, 24 oder Judas (der Bruder des Jacobus) XIV, 22, — um von Judas, dem Sohn des Simon Iscarioth zu schweigen —, da er von allen diesen Personen ausdrücklich unterschieden wird. Also muß er unter den fünf Uebrigen gesucht werden. Unter den Fünfen kommt er vor als ein Jünger, der zu Jesus in einem ganz besonderen Verhältniß stand, was wiederum an einen der drei auch nach den Synoptikern bevorzugten Schüler, Petrus, Jacobus und Johannes denken läßt. Unter diesen wird er von Petrus XIII, 23. 24 und sonst unterschieden und muß also unter den Söhnen des Zebedäus gesucht werden. Bestimmter wird endlich unter diesen Johannes angedeutet durch den Umstand, daß „der Jünger, den Jesus lieb hatte", meistens in dieser Schrift mit Petrus verbunden vorkommt XIII, 23. 24. XVIII, 15. XX, 2, mit welchem sonst Johannes zusammengestellt wird Luc. XXII, 8 und Act. III, 1. VIII, 14, der auch bereits im dritten Evangelium bei der Anführung der Dreizahl vor Jacobus genannt wird, während dieser im zweiten und ersten Evangelium, wahrscheinlich als der ältere Bruder, den ersten Platz ein-

nimmt. (Siehe Luc. IX, 28, nach Cod. AB und vielen anderen Zeugen, vgl. mit Matth. XVII, 1 und Marc. IX, 2 und ebenso Luc. VIII, 51 nach BCD ꝛc. vergl. mit Marc. V, 37.) Dazu kommt, daß, wenn unter dem Namen „des Jüngers, den Jesus lieb hatte", Johannes, der Apostel, nicht gemeint ist, es unerklärlich wird, daß dieser in Kleinasien berühmte Schüler in einer wahrscheinlich dort entstandenen Schrift nicht vorkommen sollte. Meint der Verf. dagegen den Apostel Johannes, dann wird hierdurch zugleich ein anderer Umstand erklärt, daß nämlich in diesem Evangelium der Vorläufer kurzweg Johannes I, 6. 15, 19. 32. 35. III, 23. 24. 27. V, 33. X, 40, und nicht wie sonst in den Evangelium geschieht, Johannes der Täufer genannt wird, weil bei dem Verschweigen des Namens des Apostels kein Grund vorhanden war, um den Vorläufer Johannes durch Beifügung „Täufer" von dem gleichnamigen Apostel zu unterscheiden.

Geht aus diesem und anderm hervor, daß der Verfasser des vierten Evangeliums für den Jünger Jesu in auszeichnendem Sinne, für denselben, der bei seinem Herrn am Kreuze gestanden ist, für den Apostel Johannes gehalten werden will, so folgt aus diesem Allen noch nicht, daß er wirklich der Verfasser des vierten Evangeliums gewesen ist. Wurden im Alterthume verschiedene Schriften unter erdichteten Namen herausgegeben, so besteht die Möglichkeit, daß ein Unbekannter diese Schrift, aus welchem Grunde denn auch, als die Schrift eines Jüngers Jesu erscheinen lassen wollte. Es entsteht darum die Frage: was bezeugt in dieser Hinsicht die alte christliche Kirche? Wie dachte sie über den Ursprung des vierten Evangeliums?

Ist das 21. Kapitel, wie in diesem Werk angezeigt werden soll, von einer späteren Hand, dann ergiebt sich daraus, daß der, der es hinzugefügt hat, zugleich im Namen Anderer (*οἴδαμεν*, vs. 24. vgl. *οἶμαι*, vs. 25), „den Jünger, den Jesus lieb hatte", vs. 24, für den Verfasser erklärt. Offenbar wollte dieser Schriftsteller, der den Anhang mit dem Evangelium zu einem Ganzen verband, in Vers 24 und 25 einen neuen Schluß für das ganze Evangelium machen, und beabsichtigte also mit den Worten *οὗτος ἐστιν ὁ μαθητὴς ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ γράψας ταῦτα*, „den Jünger, den Jesus lieb hatte", als den Verfasser des ganzen Evangeliums zu bezeichnen. Zugleich gibt er nicht undeutlich zu er-

kennen, daß er den Jünger, der unter den sieben V. 1. und 2. genannten Schülern sich befand, und den er vom Petrus, Thomas und Nathanael und noch zwei ungenannten unterscheidet, unter die Söhne des Zebedäus (οἱ τοῦ Ζεβεδαίου), Vers 2, rechnet und, da der Jünger, von dem man glaubte, daß er bleiben sollte bis zur Ankunft des Herrn, nicht der früh gestorbene Jacobus, Act. XII, 2, sein kann, mit dieser Benennung Niemand anders, als den Apostel Johannes im Auge hat.

Dieses Zeugniß ist sehr alt: keine Spur, daß Jemand das Evangelium ohne diesen Anhang gekannt hat. Alle Handschriften und Uebersetzungen enthalten ihn, so daß die Beifügung bereits sehr früh stattgefunden haben muß. Hieraus geht hervor, daß man in dem Kreis, worin dieser Anhang entstand, „den Jünger, den Jesus lieb hatte", und also den Apostel Johannes für den Verfasser hielt oder wollte gehalten wissen. Welches Gewicht hat indessen die Versicherung dieses Unbekannten? Gehörte er, wie aus dem Zusatz selbst hervorgeht, zu den Geistesverwandten der Richtung, die im vierten Evangelium vertreten ist, liegt es dann nicht in der Natur der Sache, daß eine Schrift, deren Verfasser sich als „den Jünger, den Jesus lieb hatte" ausgiebt, auch in dem Kreise, in welchem sie entstand und anerkannt wurde, als von ihm abstammend empfohlen werden mußte?

Die ersten Spuren von Bekanntschaft mit diesem Evangelium werden unter den gnostischen Secten des zweiten Jahrhunderts angetroffen. Ob bereits Marcion, der bekannte Gnostiker des zweiten Jahrhunderts, die Schrift gekannt habe, ist zweifelhaft. Als Thatsache steht fest, daß er sich derselben nicht bedient hat. Ob er es unterließ, weil er das Buch nicht kannte, oder weil er es verwarf, darüber läßt sich streiten. Tertullian nimmt das Letzte an [1]), doch ohne hiefür irgend einen Beweis aus den Schriften des Marcion beizubringen. Welches Gewicht ist überdieß dieser Annahme beizulegen bei einem Schriftsteller, bei welchem der apostolische Ursprung des vierten Evangeliums fest stand und in dessen Augen deßhalb, auf dem Standpunkt der bereits festgestellten Canonicität der

---

[1]) De carne Christi cap. 3: si scripturas opinioni tuae resistentes non de industria alias rejecisses, alias corrupisses, consudisset te evangelium Joannif. Vergl. adv. Marc. IV, 3. 5.

meisten Schriften des neuen Testaments, der ausschließliche Gebrauch, den Marcion vom dritten Evangelium und von 10 Briefen des Paulus machte, der Natur der Sache nach, als eine Verwerfung des vierten Evangeliums erscheinen mußte? Dagegen muß es mit Recht befremden, daß Marcion eine Schrift, die, wegen ihres gnostischen Charakters und ihrer antijüdischen Richtung, auch ihm so gut als dem spätern Marcioniten Apelles [1]), mehr noch als das Evangelium von Lucas und die Briefe von Paulus, hätte willkommen sein müssen, verworfen haben sollte, wenn er sie gekannt hätte. Wie dem auch sei, die ersten Spuren von Bekanntschaft mit dem vierten Evangelium werden bei Gnostikern des 2. Jahrhunderts gefunden, vielleicht bereits, obgleich durchaus nicht sicher bei Basilides [2]) und Valentinus [3]), mit größerer Sicherheit bei den Ophiten und Peraten [4]) und den Valentinianern Ptolomaeus und Heracleon. Ptolomaeus führt in einem von Epiphanius aufbewahrten Brief an seine Schülerin Flora ein Wort, das im vierten Evangelium vorkommt, als apostolisch an [5]), ein Umstand, dem übrigens kein zu großes Gewicht beigelegt werden darf, theils wegen der Unsicherheit des Textes [6]), theils weil ein Anderer aus derselben Schule, Theodot, nicht allein Joh. I, 9, sondern auch Luc. II, 14 mit einem *ὡς φησιν ὁ ἀπόστολος* anführt [7]). Ob sie unter dem Titel „Apostel" Johannes meinten, geht überdieß nicht hervor. Auch ist es bei dieser Voraussetzung auffallend, daß die Valentinianer durch die Auktorität eines Apostels, wie Johannes, sich nicht abhalten ließen, die Meinung aufzustellen, daß Jesus nur ein einziges Jahr in öffentlicher Thätigkeit gewesen sei [8]). Heracleon schrieb zum vierten Evangelium

---

[1]) Orig. Philos. von Hippolytus. Ed. Miller VII, 38.

[2]) Orig. Philos. VII, 22, 27. V. Jacobi deutsche Zeitschrift 1851, No. 8, S. 222 f. und dagegen Ed. Zeller theolog. Jahrb. 1853, p. 148.

[3]) Orig. Philos. VI, 29 — VII, 35. Vergl. Tert. de praescript. c. 38: „Valentinus integro instrumento uti videtur." Irenaeus c. haer. III, 11. 7 schreibt dagegen: hi, qui a Valentino sunt eo, quod est secundum Joannem, plenissime utentes. Vergl. Zeller l. c. 1845, p. 633 f.

[4]) Orig. Philos. V, 7.

[5]) Haer. 33. 3.

[6]) Grabe, Spicil. P. 2, p. 70 seqq.

[7]) S. Die Auszüge aus seinen Schriften nach den Werken von Clemens Al. Ed. Potter §. 73.

[8]) Iren. c. haer. I; 1, 5.

einen Commentar, wovon bei Origenes sich noch Bruchstücke finden, woraus man aber nicht sieht, daß er den Apostel Johannes für den Verfasser hielt [1]).

Diesen Spuren von Bekanntschaft mit dem vierten Evangelium gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts bei Gnostikern, die jedoch den Verfasser desselben nicht nennen, steht das Stillschweigen über das vierte Evangelium bei den ältesten kirchlichen Schriftstellern gegenüber. Weder Clemens, Barnabas, Hermas, Polycarpus noch Ignatius, auch angenommen, daß ihre Schriften ächt seien, worüber aber die Debatten noch nicht geschlossen sind, erwähnen die Schrift, vielweniger den Verfasser, und die vermeinten Spuren von Bekanntschaft damit sind bei diesen Schriftstellern zu unbedeutend, um daraus etwas ableiten zu können. Nur Polycarpus [2]) hat eine Stelle, die mit I Joh. IV, 2 einige Aehnlichkeit hat. Die Stelle ist aber kein Citat und beweist in jedem Fall nicht, daß er Johannes für den Verfasser des Briefes, viel weniger, daß er ihn für denjenigen des Evangeliums hielt. Dagegen enthält das Martyrium Polycarpi, eine Schrift, die nach Polycarps Tode zu Smyrna, wie es scheint, an's Licht kam, Nichts, was einige Bekanntschaft mit dem vierten Evangelium in dieser Gemeinde vermuthen ließe [3]).

Der chiliastische und juden-christliche Papias, Bischof von Hierapolis (140) hat gleichfalls das vierte Evangelium wahrscheinlich entweder nicht gekannt, oder nicht als apostolisch anerkannt. Wenigstens Eusebius, der die Schriften des Papias gebrauchte, um seine Sammlung von alten Zeugnissen für den Ursprung der Bücher des Neuen Testaments vollständig zu machen, meldet wohl, was Papias über die Arbeit von Matthäus und Marcus mitgetheilt hatte, schweigt aber über das vierte Evangelium. Hieraus darf man wohl schließen, daß Eusebius über das vierte Evangelium bei dem genannten Schriftsteller nichts für seinen Zweck gefunden hat. Ist es auch wohl wahrscheinlich, daß Papias, der selbst ausdrücklich erklärt, sorgfältig nach Allem gesucht zu haben, was die Apostel, unter denen auch Johannes, über Jesus mitgetheilt hatten [4]), von der Arbeit des Johannes sollte geschwiegen haben, wenn er davon Kenntniß gehabt

[1]) Grabe l. c. p. 85. 5.
[2]) ad Philipp. c. 7.
[3]) Hilgenfeld, Passahstreit p. 234.
[4]) Euseb. H. E. III, 39.

hätte? Kann man selbst nicht weiter gehn und fragen, ob es wahrscheinlich sei, daß ein Vertreter des jüdischen Chiliasmus eine so anti-chiliastische und anti-jüdische Schrift wie das vierte Evangelium, vorausgesetzt, er hätte sie gekannt, für apostolisch gehalten hätte? Daß er Stellen anführt aus dem ersten Brief von Johannes, bezeugt Eusebius [1]). Aber was will dieß Anders sagen, als daß Eusebius eine Aehnlichkeit zwischen einzelnen Stellen in dem Werk von Papias und diesem Brief zu finden geglaubt hat? [2]) Folgt daraus, daß in einer Zeit, worin noch nirgends eigentliche Citate vorkommen, die Stellen Citate waren, und wenn auch, daß Papias diesen Brief und mit diesem auch das Evangelium dem Johannes zuschrieb?

Was von Papias, da sein Hauptwerk verloren gegangen ist, nur mit Wahrscheinlichkeit sich feststellen läßt, kann mit größerer Sicherheit von Justinus (89—166) gesagt werden. Wo er den Apostel Johannes ausdrücklich angibt als den Verfasser der Apocalypse [3]), und dadurch unwillkührlich Veranlassung hatte, um ihn zugleich als Verfasser des Evangeliums in Erinnerung zu bringen, schweigt er hiervon ganz. Die Worte Jesu, die er anführt, werden meistens allein in den synoptischen Evangelien, besonders bei Matthäus, obschon nicht immer wörtlich, angetroffen. Nur einzelne Anführungen haben mit Texten aus dem vierten Evangelium einige Verwandtschaft. Diese Uebereinstimmung ist aber nur scheinbar. Wo er z. B. von der Wiedergeburt spricht als der Bedingung zum Eingehen in das Königreich der Himmel [4]), suchen wir vergebens nach den bezeichnenden Worten des vierten Evangeliums. Statt des griechischen *ἄνωθεν γεννηθῆναι* hat er das jüdische *ἀναγεννηθῆτε*; statt *βασιλεία τοῦ θεοῦ* schreibt er *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, und wo er bei der Erklärung des Gesagten die Ungereimtheit solcher Einwendungen nachweist, wie sie Nicodemus laut dem vierten Evangelium gegen Jesus vorbringt, schreibt er wiederum *τῶν τεκουσῶν* vor *τῆς μητρὸς*, Joh. III, 4, *μῆτρα* statt *κοιλία*, *ἐμβῆναι* endlich

---

[1]) Euseb. l. c.

[2]) So betrachtet er gleichfalls Worte, die im Brief des Polycarp mit Stellen aus 1. Petr. übereinstimmen, als Citate. IV, 14.

[3]) c. Tryph. c. 81. Vgl. Euseb. IV, 18.

[4]) Apol. I: 61.

ſtatt εἰσελθεῖν. Da nun dieſer Ausſpruch Jeſu mit nahezu gleicher Abweichung von dem Text des 4. Evangeliums in den Homilieen des Clemens (160) vorkommt [1]), alſo bei zwei Schriftſtellern, die nahezu gleichzeitig, aber räumlich beträchtlich weit aus einander lebten [2]), ſo liegt der Gedanke an eine gemeinſchaftliche Quelle auf der Hand, bei welcher ſich das Wort ſo vorfand, was bei Juſtinus nicht Wunder nehmen kann, da bei ihm verſchiedene Worte und Einzelheiten angetroffen werden, die nicht unſeren kanoniſchen Evangelien, ſondern anderswoher entlehnt ſind. Was er ferner vom Logos hat, faßt mehr in ſich, als im Prolog des vierten Evangeliums gefunden wird. Der Logos iſt Gottes eigener Sohn (ἴδιος υἱὸς θεοῦ, ὁ μόνος κυρίως oder ἰδίως λεγόμενος υἱὸς), der eingeborne (ὁ μονογενὴς, ὁ πρωτότοκος θεοῦ), durch den Willen und Rath Gottes aus Gott geborne (γεννηθεὶς ἀπὸ τοῦ πατρὸς, προβληθὲν γέννημα), die erſte Kraft nach Gott, dem Vater und Herrn aller Dinge (ἡ πρώτη δύναμις μετὰ τὸν πατέρα πάντων καὶ δεσπότην θεὸν, ἡ σοφία τοῦ γεννήσαντος). Als ſolcher war er πρὸ ποιημάτων bei Gott (συνὼν), als Gott im Anfang alle Dinge durch ihn ſchuf und ordnete (ἔκτισε καὶ ἐκόσμησε) [3]). Später wurde er Menſch (ἄνθρωπος γέγονε, λόγος ἀνδρωθεὶς) durch die Jungfrau (διὰ τῆς παρθένου) [4]), und bleibt nach Jeſus der Geiſt, der die Glieder der Gemeinde zu Einem Ganzen verbindet. Derſelbe Logos war vor ſeiner Menſchwerdung das Licht der griechiſchen Philoſophen. Bereits Sokrates kannte Chriſtus ἀπὸ μέρους, denn Chriſtus war und iſt der λόγος ὁ ἐν παντὶ ὢν, λόγος ἔμφυτος, als ein σπέρμα παρὰ θεοῦ, λόγος θεῖος σπερματικὸς [5]). Auch hat der Logos durch Salomo und die Propheten Iſraels geſprochen [6]). Die Theophanieen des A. T. waren gleichfalls Offen-

---

[1]) Hom. XI, 26.

[2]) Das Geſpräch mit Iryphon wurde nach Semiſch, nach 139 zu Epheſus gehalten. Nach Volckmar wurde es 155 geſchrieben, theolog. Jahrb. 1855, p. 468. Die erſte Apologie, welcher die obenſtehende Stelle entlehnt iſt, datirt von 138 oder 139, nach Volckmar von 150. Die Homilieen wurden nach Baur, Schliemann, Hilgenfeld und Ritſchl zu Rom geſchrieben.

[3]) Apol. I, 23, 32. II, 6. c. Tryph. 61, 62, 98, 105.

[4]) Apol. I, 32. II, 13, c. Tryph. 70, 80, 100, 102, 105, 127.

[5]) Apol. 1, 32. II, 10, 13.

[6]) c. Tryph. 61, 127.

barungen des Logos [1]). Er war die δόξα Gottes, die Schechina, der Engel des Bundes. Zu ihm sprach Gott: laßt uns Menschen machen nach unserem Bild und Gleichniß [2]). Diese Logoslehre, die mehr in sich faßt, als der Prolog des vierten Evangeliums, kann nicht diesem Evangelisten, sondern muß anderswoher, vielleicht den Schriften des Philo, welche Justin kannte [3]), entlehnt sein. Ferner fehlen in seiner Logoslehre die bezeichnenden Formen des vierten Evangeliums. Dem Logos kommt nicht bloß die Entstehung (τὸ γενέσθαι), sondern auch die Erschaffung (τὸ κτισθῆναι) der Welt zu, welcher letztere Gedanke vom vierten Evangelisten mit ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο nicht ausgedrückt wird. Auch fehlt der charakteristische Ausdruck σάρξ ἐγένετο. Joh. I, 14. Diesen Gedanken drückt Justinus aus durch ἀνδροῦσθαι, σωματοποιεῖσθαι, σαρκοποιηθεὶς ἄνθρωπος γέγονε, welcher letztere Ausdruck eine Vorstellung enthält, die dem vierten Evangelium (σὰρξ nicht = ἄνθρωπος) fremd ist. Daß Justin die Menschwerdung des Logos durch die Jungfrau den ἀπομνημονεύματα, also einem geschriebenen Evangelium zu entlehnen behauptet (ὡς ἀπὸ τῶν ἀπομνημονευμάτων ἐμάθομεν) [4]), beweist nicht, daß er in den ἀπομνημονεύματα die Lehre vom Logos gelesen hat. Die Berufung auf die ἀπομν. geschieht ja offenbar allein zur Feststellung von des Herrn Geburt aus der Jungfrau, wovon Justin kurz zuvor gesprochen hatte [5]), und worauf er hier, wie man aus προεδήλωσα sieht, zurückweist. Nirgends entdecken wir denn auch Spuren von Bekanntschaft mit den Vorstellungen des vierten Evangelisten, wo diese von den synoptischen Evangelien abweichen. Daß der Täufer die Person Jesu als den Messias bezeichnet hat, Joh. 1, 15, weiß Justin ebensowenig, als daß beide zusammen thätig waren, Joh. III: 23 f. [6]). Die Tempelreinigung wird erzählt nach Matthäus XXI, 13, nicht nach Joh. II, 19 [7]). Simon empfängt den Namen Petrus, nachdem er die Offenbarung erhalten hatte, daß Jesus der Christus sei, laut Matthäus XVI, 15—18 und nicht nach Joh. 1, 43 [8]). In Streit mit Joh. XX, 20, 25, 27 erzählt Justinus, daß nicht allein

---

[1]) ibid. 62, 127.
[2]) ibid.
[3]) Cohort. ad Graecos c. 9.
[4]) c. Tryph. 105. [5]) c. 100. [6]) c. 88. [7]) c. 17. [8]) Cap. 100.

die Hände, sondern auch die Füße Jesu am Kreuze durchbohrt worden seien [1]). Von Nikodemus ist bei der Erzählung des Begräbnisses keine Rede [2]). Daß bei dem Sterben Jesu alle seine Bekannten von ihm abfielen und ihn verläugneten, mag erinnern an Matthäus XXVI, 30, 56, ist aber im Streit mit Joh. XIX, 26. Endlich erzählt Justinus, auf Grund eines geschriebenen Berichtes (*γέγραπται*), daß die Juden, *ἐν ἡμέρᾳ τοῦ πάσχα*, Jesus gefangen genommen, und daß sie *ἐν τῷ πάσχα* ihn gekreuzigt haben [3]), in Uebereinstimmung mit den Synoptikern, aber im Widerspruch mit dem vierten Evangelium, nach welchem Jesus *πρὸ τῆς ἑορτῆς* XIII, 1, gefangen genommen wurde und vor dem Essen des jüdischen Passah XVIII, 28, gestorben ist. Daß die Schriften von Justinus keine Spuren von Bekanntschaft mit dem vierten Evangelium aufweisen, kann Niemand befremden. Noch war der Canon der Schriften des Neuen Testaments nicht festgestellt. Justinus nennt seine Quellen nicht *γραφαὶ*, sondern *ἀπομνημονεύματα*. Noch konnte man z. B. ohne gegen einen Beschluß der Kirche zu verstoßen, je nachdem es die besondere Sympathie eines Jeden mit sich brachte, bei dem Streit der altjüdischen und freien Richtung, entweder gleich Marcion, ausschließlich an die Schriften des Paulus sich halten, oder die Schriften des Paulus verwerfen, wenigstens sie ungebraucht lassen. Dieses Letztere war der Fall mit Justinus, der Paulus nirgends erwähnt, die Heidenmission nicht ihm, sondern den Zwölfen zuschreibt, und auf seinem Standpunkt des Uebergangs vom jüdischen Christenthum zu demjenigen der katholischen Kirche, für Paulus nicht sehr eingenommen war.

Kann man von ihm, dem Vertreter des jüdischen Chiliasmus, erwarten, daß er Gebrauch gemacht haben soll von einer Schrift, wie das vierte Evangelium, das von den in der ältesten christlichen Kirche herrschenden und selbst noch später in der katholischen Kirche gangbaren Meinungen in so wesentlichen Punkten abweicht? ist es wahrscheinlich, daß er ein solches Buch, vorausgesetzt, er hätte es gekannt, für apostolisch sollte gehalten haben?

Nahezu in derselben Zeit, als Justinus als Schriftsteller auftrat (150—160), erschienen in Rom die, dem Clemens zugeschriebenen Homilien. Die Worte Jesu, welche in dieser dem Paulus

---

[1]) c. 97. [2]) c. 97. [3]) c. 111.

feindlichen jüdisch-christlichen Schrift angeführt werden, kommen, wie bei Justinus, mit Stellen in den synoptischen Evangelien, besonders bei Matthäus, überein. Nur ein paar Anführungen haben einige Verwandtschaft mit Worten des vierten Evangeliums. In der dritten Homilie, Cap. 52, werden unter drei Aussprüchen Jesu, die bei Matthäus vorkommen, zwei Aussagen dieser Art gefunden. Die erste lautet: *ἐγώ εἰμι ἡ πύλη τῆς ζωῆς· ὁ δι' ἐμοῦ εἰσερχόμενος εἰσέρχεται εἰς τὴν ζωὴν.* Der vierte Evangelist, welchem X, 9 dieses Citat entlehnt sein soll, hat aber nicht *πύλη*, sondern *θύρα*, und Jesus erscheint bei ihm nicht als die Thüre zum Leben, sondern als die Thüre zum Schafstall. Die Anführung scheint darum viel eher anders woher, sei es der Ueberlieferung, sei es irgend einer anderen verloren gegangenen Schrift, als dem vierten Evangelium, entlehnt zu sein. Folgt nun in demselben Zusammenhang das zweite Citat: *τὰ ἐμὰ πρόβατα ἀκούει*, oder nach einer andern Lesart *ἀκούουσι τῆς ἐμῆς φωνῆς*, wofür das vierte Evangelium X, 27 hat: *τὰ πρόβατα τὰ ἐμὰ τῆς φωνῆς μου ἀκούει*, dann liegt es nahe und wird durch die Abweichung wahrscheinlich, daß auch dieser Ausspruch derselben Quelle, wie der vorigen entlehnt ist. Mehr Gewicht scheint einer Anspielung in der erst später gefundenen 20. Homilie, Cap. 22 auf die Geschichte eines Blindgeborenen, die bei den Synoptikern nicht vorkommt, dagegen vom vierten Evangelisten Cap. IX erzählt wird, beigemessen werden zu können. Der Verfasser der Homilien spricht an dem angeführten Ort von einem Blindgebornen, *πήρος ἐκ γενετῆς* (Joh. *τυφλὸς*) und berichtet die Frage: *εἰ οὗτος ἥμαρτεν ἢ οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἵνα τυφλὸς γεννηθῇ*, die bei Joh. IX, 2 fast gleichlautend vorkommt, und die Antwort Jesu: *οὔτε οὗτος τί* (Joh. hat *τι* nicht) *ἥμαρτεν ἢ οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἀλλ' ἵνα δι' αὐτοῦ* (Joh. *ἐν αὐτῷ*) *φανερωθῇ ἡ δύναμις* (Joh. *τὰ ἔργα*) *τοῦ θεοῦ.* Die Anführung dieser letzten Worte ist nicht wörtlich. Wäre der vierte Evangelist nicht Johannes, dann läge es nahe, an eine gemeinschaftliche Ueberlieferung zu denken, die beiden Berichten zu Grunde liegt, zumal da auch Justin Apol. I, 22 von *πηροὶ ἐκ γενετῆς* und anderswo c. Tryph. 69 von *ἐκ γενετῆς πηροὶ καὶ κωφοὶ καὶ χωλοὶ*, die Jesus geheilt habe, redet, wovon nicht allein die synoptische Ueberlieferung, sondern auch der vierte Evangelist schweigt. Uebrigens ist es unwahrscheinlich, daß der jüdisch-christliche Verfasser der Homilien,

der Petrus in einem Gespräch mit dem Magier Simon die Gottheit Christi bestreiten läßt, unter Anderem auf Grund von seinem γεγεννῆσθαι, woraus der Magier, wie aus dem εἶναι ἀπὸ θεοῦ Jesu, seine Gottheit abgeleitet hatte [1]), ein Evangelium sollte anerkannt haben, das bereits mit θεὸς ἦν ὁ λόγος beginnt, und worin Jesus sich durch Thomas „seinen Herrn und Gott" nennen läßt, XX, 28. Auch die historische Abweichung der Clementinen von dem vierten Evangelium in der Bestimmung der Dauer des öffentlichen Lebens Jesu, ist hier nicht ohne Bedeutung [2]).

Nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts werden die Anführungen von Worten, die im vierten Evangelium vorkommen, mannigfaltiger und deutlicher, zumal bei geistesverwandten Schriftstellern, wie der Verfasser des Briefes, der den Namen des Diognetus trägt, und bei dem assyrischen Gnostiker Tatianus. Beide gebrauchen unverkennbar Worte, die auch in dem vierten Evangelium vorkommen, aber ohne noch etwas von dem Verfasser zu melden. Ueberdies zeigt Tatianus, indem er, nach Eusebius, H. E. IV: 29, Epiphanius, Haer. 46, 1, und Theodoretus, Haeret. fab. 1, 20, ein sogenanntes Diatessaron oder eine Evangelien-Harmonie von Vieren gemacht haben soll, daß er das vierte Evangelium mit den drei Synoptikern in gleichen Rang stellte. Aus welchen Gründen er dies that, sagt er nirgends, auch nicht, daß er so urtheilte in Uebereinstimmung mit seinem Lehrer Justinus, auf welchen es ihm nahe lag, sich zu berufen, wenn dieser dasselbe als apostolisch anerkannt hatte. Daß Montanus seine Lehre vom Paraclet dem vierten Evangelium entlehnt habe, ist ebenso wenig zu beweisen, als es sicher ist, daß die späteren Montanisten dafür eingenommen waren. Ob sie es aber dem Johannes zuschrieben, ist wieder nicht ersichtlich, aber wohl, daß ihre juden-christlichen Gegner in Kleinasien die apostolische Auctorität des vierten Evangeliums bestritten (illam speciem non admittunt, quae est secundum Joannis evangelium [3]). Dasselbe findet bei den sogenannten Alogern (Logosgegnern) statt, einer juden-christlichen antimontanistischen, übrigens nicht unkirchlichen [4]) Parthei in Kleinasien, vielleicht derselben, welche Irenaeus

[1]) Hom. XVI, 15, 16.
[2]) Hom. XVII, 19.
[3]) Iren. adv. haer. III, 11.
[4]) Epiph. adv. haer. 51, 4. vergl. §. 3 u. 28.

an der eben angeführten Stelle erwähnt. Diese Parthei läugnete nicht allein aus dogmatischem Gegensatz, sondern auch wegen der historischen Differenz zwischen dem vierten Evangelium und den übrigen, den apostolischen Charakter des erstgenannten und hielt Cerinthus für den Verfasser [1]). Diese Bestreitung von Seiten der juden-christlichen conservativen Partei in Kleinasien scheint zu beweisen, daß der apostolische Ursprung des vierten Evangeliums, von welchem bei Gnostikern und Montanisten die ersten Spuren vorkommen, das aber durch die juden-christliche Parthei anfänglich entweder verworfen, oder wenigstens, wie durch Papias, Justinus, den Verfasser der Clementinen, ungebraucht gelassen worden war, noch nach der Mitte, bis gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts nicht so über allem Zweifel fest stand, daß nicht im Streit der Partheien die eine den apostolischen Ursprung läugnen konnte, während die andere sich darauf berief.

Zu einem ähnlichen Ergebniß führt der berühmte Passahstreit in Kleinasien. Nach einem Fragment, das Eusebius aus einer Schrift von Melito, Bischof von Sardes, aufbewahrt hat, entbrannte um's Jahr 170 zu Laodicea ein Streit über die Feier des Passahfestes [2]). Worin die Differenz bestand, meldet das Fragment nicht. Nach einem anderen Fragment (180) des gleichzeitigen Apollinaris, Bischofs von Hiërapolis, das in dem Chronicon paschale [3]) aufbewahrt ist, scheint der Streit die Frage betroffen zu haben, ob die Christen, wie die Juden, das Passahfest auf den 14. d. Mts. Nisan, fortdauernd feiern oder sich dessen enthalten sollten, die Frage also, nach dem τηρεῖν oder μὴ τηρεῖν des Passahfestes. Die juden-christliche Parthei (οἱ τηροῦντες), berief sich für ihre Ansicht, daß es gefeiert werden müsse, auf das Vorbild Jesu, der, nach dem Berichte von Matthäus, am 14. Nisan (am Abend vor seinem Tod), das jüdische Passah mit seinen Jüngern gefeiert hat (διηγοῦντο Ματθαῖον οὕτω λέγειν). Daß auch die meisten Bischöfe von Kleinasien diese Ansicht theilten, ergiebt sich aus dem Streit zwischen Kleinasien und Rom, zuerst zwischen Polycarp und Anicet (164) und später um 190 zwischen Polycrates und Victor über die Frage

---

[1]) ibid. 51, 3.
[2]) H. E. IV, 26.
[3]) Ed. Dindorf Vol. I, p. 13, 14.

geführt [1]) ob das christliche Passahfest (*τὸ πάσχα σωτήριον*) am 14. Nisan, „da die Juden das Lamm schlachteten", oder am Auferstehungstage des Herrn müsse gefeiert werden und somit die Fastenzeit bis zum 14. Nisan oder bis zum darauf folgenden ersten oder zweiten Sonntag nach dem 14. fortdauern müsse. Polycarpus, Bischof von Smyrna und später Polycrates, Bischof von Ephesus, erklärten sich für die Feier auf den 14. und beriefen sich dafür auf das Vorbild des Apostels Johannes [2]), der Letzte überdies auch noch auf das des Apostels (Evangelist?) Philippus, der in Hierapolis gestorben war, auf Polycarpus und ferner auf Sagaris von Laodicea, Melito von Sardes und die große Mehrheit der Kleinasiatischen Bischöfe, die alle, in Uebereinstimmung mit dem Evangelium (*κατὰ τὸ εὐαγγέλιον*) und die ganze Schrift des A. T. (*πᾶσα ἁγία γραφή*) und nach der Regel des Glaubens (*κατὰ τὸν κανόνα τῆς πίστεως*), das christliche Passah am 14. des Monats gefeiert hatten, an welchem das jüdische Volk den Sauerteig entfernte (*ὅταν τῶν Ἰουδαίων ὁ λαὸς ἤρνυε τὴν ζύμην*).

An der Spitze der anderen anti-jüdischen Parthei, die nach dem Fragment des Melito zu urtheilen, gegen das *τηρεῖν* des 14. sich erklärte, stand, nach dem genannten Fragment von seiner Hand, Apollinaris, Bischof von Hieropolis, dessen übrigens berühmter Name auch wahrscheinlich darum unter denen nicht erscheint, auf deren Auctorität Polycrates sich später berief. Wies die conservative Partei auf die Thatsache, daß Jesus, nach der Erzählung des Matthäus, das Passah an dem 14. gefeiert habe, so läugnete Apollinaris die Thatsache selbst. Jesus, behauptete er, hatte nicht am 14. des Nisan, das Passahlamm gegessen und war auch nicht am ersten Passahtag, den 15., am Kreuz gestorben. „Die dies annehmen", schreibt er, „haben eine Ansicht, welche mit dem Gesetz im Streit ist und wodurch die Evangelien mit einander in Widerspruch gerathen" [2]). Da nun die Gegenparthei sich auf den Bericht des Matthäus berief, so geht daraus hervor, daß Apollinaris ein anderes Evangelium im Auge hatte, aus welchem er ersah, daß Jesus das Passahlamm nicht am 14. gegessen habe. Nun setzt, wie bekannt

---

[1]) Euseb. H. E. V, 23.

[2]) Chron. Paschale I, p. 14: *ὅθεν ἀσυμφωνος τε νόμῳ ἡ νόησις αὐτῶν καὶ ξασιάζειν δοκεῖ κατ' αὐτοὺς τὰ εὐαγγέλια.*

ist, das vierte Evangelium die letzte von Jesus gehaltene Mahlzeit auf den 13. des Nisan [1]), und es liegt deßwegen nahe anzunehmen, daß Apollinaris sich gegenüber seinen juden-christlichen Gegnern an das Zeugniß des vierten Evangeliums hielt. Noch deutlicher ist dies, wenn mit diesem Fragment ein zweites von seiner Hand verglichen wird. Darin heißt es: „auf den 14. ist das wahre Passah (τὸ ἀληθινὸν πάσχα), das große Opfer, das heißt, der Sohn Gottes an der Stelle des Lammes geopfert". Diese Vorstellung, wobei die Erfüllung des typischen Passah an demselben Tag Statt fand, an welchem nach dem Gesetz dies letzte geschlachtet werden mußte, betrachtet er als übereinstimmend mit dem Gesetz und stützt dadurch seine Behauptung, daß die Ansicht seiner Gegenparthei, nach welcher Jesus am 15. gestorben wäre, mit dem Gesetz im Streit sei (ἀσύμφωνος τῷ νόμῳ). Auch diese Ansicht kommt mit dem Bericht des vierten Evangelisten überein, nach welchem Jesus an dem Tag, an dessen Abend die Juden das Passah essen sollten, d. h. am 14. des Nisan, vor Pilatus vor Gericht stand und starb XVIII, 28. Was Apollinaris weiter meldet, daß Jesus an das Kreuz erhöht sei (ὑψωθεὶς) und „daß er in seiner heiligen Seite durchstochen, aus dieser Seite Wasser und Blut habe fließen lassen" stimmt gleichfalls mit einer Erzählung überein, die allein im vierten Evangelium vorkommt. Aus diesem und anderem mag, wenn auch nicht mit vollkommener Sicherheit, so mit Wahrscheinlichkeit geschlossen werden, daß, wie die juden-christliche Parthei für ihre Anschauung sich auf Matthäus berief, Apollinaris seine Behauptung, daß das jüdische Passah für die Christen abgeschafft sei, durch das Zeugniß des vierten Evangeliums stützte. Daß er dieses Evangelium dem Johannes zuschrieb, sagt das Fragment nicht, aber es ist wahrscheinlich, da er es in gleichen Rang mit Matthäus stellt. Ob es auch bei seiner Gegenparthei in Laodicea Geltung hatte, ergiebt sich hieraus aber nicht, obschon sie, indem sie sich auf das von dem vierten Evangelium abweichende Zeugniß des Matthäus beruft, den deutlichen Beweis liefert, daß in Kleinasien noch im Jahr 180 zwei Partheien bestanden, die conservative, welche sich, gleich Papias und Justinus vorzüglich an die synoptische Ueberlieferung hielt, und

[1]) Joh. XIII, 1. 29, XVIII, 28. XIX, 14, 31. Siehe gottgelehrte Beiträge 1856, D. XXX, S. 97—102.

eine freiere Richtung, bei welcher das Zeugniß des vierten Evangeliums im Vordergrunde stand.

Nach Apollinaris, dem Gegner der auf die Auctorität des Matthäus gestützten Passahfeier, erscheint als Zeuge Athenagoras, (177). Auch noch dieser nennt in seiner apologetischen Schrift *πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν* das vierte Evangelium und Johannes als den Verfasser nirgends ausdrücklich. Nur die Uebereinstimmung einiger von ihm gebrauchter Ausdrücke mit Worten, die im vierten Evangelium vorkommen, macht seine Bekanntschaft mit dieser Schrift wahrscheinlich. Dasselbe gilt von Polycrates (190), in dessen Brief an Victor (Euseb. V, 24) Johannes *ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ κυρίου ἀναπεσών* genannt wird, mit deutlicher Anspielung auf Joh. XIII, 23, XXI, 20, und von dem unter Marcus Aurelius lebenden Verfasser des Briefes der Gemeinden von Vienne und Lyon an die von Kleinasien und Phrygien (Euseb. V, 1), worin Joh. XVI, 2 angeführt wird, und der hl. Geist als Paraclet vorkommt.

Nach dieser Zeit werden die Zeugnisse zu Gunsten des vierten Evangeliums durchweg vollständiger und deutlicher. Theophilus von Antiochien (180) nennt Johannes als den Verfasser [1]). Bei Irenäus, Tertullian, Clemens von Alexandrien hat es bereits canonische Geltung, obgleich es auch noch in dieser Zeit und selbst noch später nöthig war, daß Hippolytus (240) eine Apologie schrieb, worin er, wie es scheint, das vierte Evangelium gegen Bestreiter in Schutz nahm [2]), wie er denn auch wahrscheinlich mit der Auctorität dieses Evangeliums seine Ansicht stützte, daß Jesus das gesetzliche Passah nicht gefeiert habe [3]).

Ein Bedenken gegen die Ansicht, daß das vierte Evangelium bereits gegen das Ende des ersten oder beim Beginn des zweiten Jahrhunderts als eine apostolische Schrift bekannt gewesen sei, liegt ferner in dem Umstand, daß die synoptische Ueberlieferung, nach welcher die Dauer der Wirksamkeit des Herrn nur auf ein Jahr beschränkt erscheint, nicht allein bei der jüdisch-christlichen Parthei [4]) Geltung hatte, sondern als Tradition auch in den Kreisen erhalten

---

[1]) Ad Autolyc. II, 22.

[2]) *Ἀπολογίᾳ τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου.* Vgl. Opera Hipp. ed. Fabricius p. 38. Hieron. de viris ill. 61, Andreae Prol. in Apoc.

[3]) Chron. pasch. I. p. 12. 13. [4]) Hom. Clem. XVII, 19.

hat, in welchen, wie bei den Valentinianern, die dogmatische Würde, und wie bei Clemens [1]) und Origenes [2]), die johanneische Abkunft des vierten Evangeliums feststand. Wie ist diese Erscheinung zu erklären, wenn das Zeugniß des Johannes bereits vom Anfang des zweiten Jahrhunderts an bekannt gewesen wäre? Scheint hieraus nicht zu folgen, daß die synoptische Ueberlieferung über diesen Punkt älter war, als die des vierten Evangeliums, ja so tiefe Wurzeln geschlagen hatte, daß selbst die spätern Anhänger des Evangeliums sich ihrem Einfluß nicht entziehen konnten?

Wurde das vierte Evangelium, gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts, in Kleinasien, Alexandrien, Carthago und nach dem Canon von Muratori und Peschito, zu Rom und in Syrien allgemein dem Apostel Johannes zugeschrieben, dann entsteht die Frage, in wiefern die Zeugnisse, die mehr als ein Jahrhundert von der Lebzeit des Johannes abliegen und durch frühere Zeugnisse nicht oder wenigstens nur schwach unterstützt werden, historischen Werth haben. Irenäus anerkennt den johanneischen Ursprung, aber auf welche Gründe hin? Beruft er sich auf das Zeugniß seines Lehrers Polycarp oder wenigstens, wie bei der Offenbarung, auf Presbyter, die Johannes gesehen hatten? [3]) Hat Polycarpus, der Schüler des Johannes, ihn darüber unterrichtet? Zeigt er mit Einem Worte, daß bei ihm der apostolische Ursprung dieser Schrift auf historischen Gründen beruhte, und bestreitet er seine Gegner mit historischen Waffen, die ihm, wenn irgend Jemand, wegen seines Verhältnisses zu Polycarp und den asiatischen Presbytern zu Dienste stehen mußten, wenn diese ihm über den Ursprung des vierten Evangeliums Etwas gesagt hatten? Das Gegentheil ist wahr. Was er gegen die Bestreiter des Evangeliums anführt, ist nichts anders, als die aprioriſche Voraussetzung, daß 4 kanonische Evangelien sein müssen, weil es auch 4 Himmelsgegenden und 4 Winde gebe und auch die Cherube in 4 Gestalten vorkommen [4]). Welcher historische Werth kommt überhaupt dem Zeugniß eines Mannes zu, der Johannes gegen das Ende der Regierung Domitians die Apocalypse

---

[1]) Strom. I, 21.
[2]) de princip. IV, 5.
[3]) Euseb. H. E. V. 8.
[4]) Adv. haer. III, 11. 8.

(Offenbarung) schreiben läßt [1]), deren Inhalt selbst beweist, daß sie unter Galba entstanden ist? Fügen wir bei, daß, wenn die Apocalypse erst von 96 an (Domitians Tod) datirt, Johannes, der nach demselben Irenäus um 98 (*μέχρι τῶν Τραϊανοῦ χρόνων*, Haer. II, 22, III, 3) gelebt hat, dieß Buch ein oder zwei Jahre vor seinem Tod und daher *nach* dem Evangelium muß geschrieben haben, woraus folgen würde, daß der Apostel, nachdem er im Evangelium dem jüdischen Christenthum völlig den Abschied gegeben hatte, in späterer Zeit zu dem juden-christlichen Standpunkt, der in der Apocalypse vertreten ist, zurückgekehrt wäre. Was für ein historisches Gewicht ist den Berichten eines Kirchenlehrers beizumessen, dessen Unbekanntschaft mit der Zeit, in welcher Johannes lebte, so weit geht, daß er die Nikolaiten, in griechischer Form dasselbe, was die Bileamiten, Offenb. II, 14, 15, unter welchem symbolischen Namen der Verfasser der Apocalypse die Vertheidiger des Götzenopferfleischgenusses (*εἰδωλόθυτα*) V. 20, andeutet, für eine gnostische Secte hält (vulsio ejus, quae falso cognominatur scientia), welche die Schöpfung der Welt nicht dem Logos, sondern einem andern Demiurg zuschrieb, und behaupten kann, Johannes habe unter Anderm gegen diese sein Evangelium geschrieben [2])? Was weiß Tertullian von Johannes, als daß er, in siedendes Oel geworfen, unverletzt daraus hervorgegangen und nachher nach Patmos verbannt worden sei [3])? Ist hier auch nur die mindeste Spur von einer historischen Untersuchung zu entdecken? Ist es mit Clemens Alex. anders? Theilt er historische Gründe mit, auf denen sein Glaube an den apostolischen Ursprung des vierten Evangeliums ruhe? Sagt der alexandrinische Lehrer, woher er weiß, daß Johannes zur Abfassung dieses Evangeliums auf Ansuchen seiner Freunde geschritten sei [4])? Weiß er das vielleicht auf eben so gute Gründe hin, als daß Lucas früher schrieb, denn Marcus [5]), daß Petrus das Evangelium des Letztgenannten mit seiner Auctorität bekräftigt hat [6]), ein Umstand, wovon der früher lebende Papias in dem bekannten Frag-

---

[1]) Adv. haer. V, 30, 3. Vgl. Euseb. H. E. V. 8.
[2]) Ad. haer. III, 11. 1.
[3]) De praescr. haer. c. 36.
[4]) Euseb. VI, 14, aus den Hypotyp. des Clemens.
[5]) l. c. [6]) ibid.

ment bei Eusebius [1]) noch nichts wußte, oder daß Johannes nach dem Tode des Tyrannen (Domitian) von Patmos nach Ephesus zurückkehrte? [2]) Ist es nicht augenscheinlich, daß derselbe Clemens, indem er das vierte Evangelium, als ein Evangelium der Ideen (*εὐαγγέλιον πνευματικόν*) von den andern unterscheidet, die nur die äußerlichen Geschichtsthatsachen (*τὰ σωματικά*) melden, eben durch diese Unterscheidung den Beweis liefert, daß die Synoptiker in seinen Augen, oder wenigstens nach der Ueberlieferung, welche ihm zu Gebote stand, mehr historischen Werth hatten, als das vierte Evangelium, und zeigt er dieß nicht auch thatsächlich durch sein Festhalten an der Ueberlieferung, welche im Streit mit dem vierten Evangelium die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit des Herrn nur auf ein Jahr beschränkt? [3]) Was beweist endlich die Stellung des vierten Evangeliums unter den canonischen Schriften des Neuen Testaments im Canon des Muratorius, wovon der Urheber erzählt, daß Johannes, durch seine Mitapostel und die Bischöfe aufgefordert, ein Evangelium zu schreiben, ihnen ein dreitägiges Fasten anbefohlen habe, auf daß Jeder mittheilen könnte, was ihm während dieser Zeit geoffenbaret würde, und daß demzufolge dem Andreas noch in derselben Nacht geoffenbart wurde, daß Johannes in aller Namen das Evangelium schreiben solle? Kann aus solchen Zeugnissen, die durch keine historischen Gründe unterstützt sind, etwas anderes abgeleitet werden, als daß die Ueberlieferung über den Ursprung des vierten Evangeliums sehr unsicher war?

Die apostolische Abkunft des vierten Evangeliums stand gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts so ziemlich allgemein als Lehrsatz fest, obschon Niemand, auch diejenigen nicht, die wie Irenäus, hierzu im Stande gewesen wären, die geringsten historischen Gründe angeben. Auch Männer, wie Origenes [4]) und Eusebius [5]) äußern keinen Zweifel und stellen das vierte Evangelium unter die als echt anerkannten Schriften. Doch worauf anders ruht dieses ihr Urtheil, wie auch das des noch später lebenden Hieronymus, als auf dem Zeugniß früherer Schriftsteller, des Irenäus, Clemens, Tertullianus,

---

[1]) III, 39.

[2]) III, 23, aus der Schrift des Clemens: „*τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος*“.

[3]) Strom. I, 21.

[4]) Origen. t. XIV. Comm. in Joh. [5]) H. E. III, 25.

deren geringer Werth sich gezeigt hat, und deren Schriften sie überdieß nicht selten, wie Eusebius, sehr unkritisch lasen? [1]) Je mehr der frühere Streit zwischen der altjüdischen Parthei und der freieren Richtung, die von dem Judaismus im Christenthum sich losgemacht hatte, sich allmählich in die Einheit der katholischen Kirche auflöste, wurde auch der Zweifel, der früher gegen das vierte Evangelium sich erhoben hatte, zur Seite gestellt. Der Canon kam zu Stande. Athanasius und die syrischen Kirchenlehrer des vierten Jahrhunderts halten die bestehenden Ueberlieferungen der Kirche fest. Die Widersprüche in der Auffassung der christlichen Wahrheit zwischen den Synoptikern und dem vierten Evangelium werden durch Harmonistik aus dem Wege geräumt, und auf den Conzilien von Laodicäa (364), Hippo (393) und Carthago (397) erhält das vierte Evangelium im Canon seinen Platz als eine Schrift des Apostels Johannes, woran von da an Niemand mehr zweifelte.

§. 2.

Die Schicksale des vierten Evangeliums seit der Feststellung des Canons bis zum Aufkommen der historischen Kritik.

Der Canon war festgestellt. Die Schriften des Neuen Testaments wurden nächst denen des Alten als inspirirte, göttliche Schriften und als maßgebende Regel des Glaubens anerkannt. Die

---

[1]) So behauptet er II, 15, daß Clemens Al. mit Papias übereinstimme, wenn dieser meine, Petrus habe, nachdem er von der Schrift des Markus Kenntniß genommen, dessen Arbeit gebilligt, während aus dem Fragment des Papias über Markus bei Euseb. III, 39 davon nicht das Geringste ersichtlich ist. In den Hypotyposen des Clemens liest er, H. E. II, 15, Petrus habe die Arbeit des Markus mit seiner Auctorität bekräftigt, und berichtet anderswo auf Grund derselben Schrift des Clemens, daß Petrus den Markus weder vom Schreiben zurückgehalten noch dazu angespornt habe, H. E. VI, 14. Bei Justinus liest er, daß dieser die Apocalypse dem Apostel Johannes zuschreibe, H. E. IV, 18, vergl. mit Dial. c. Tryph. c. 81, und anderswo weiß er nicht, ob er sie unter die homologumena oder notha stellen soll, III, 25. Soll, fragen wir, aus seinem Bericht, daß Papias Anführungen (μαρτυρίας) aus dem 1. Brief des Joh. und des Petrus habe, wohl etwas mehr folgen, als daß, wie dieß mit dem Brief des Polycarpus der Fall ist, im Buch des Papias Stellen sich fanden, die mit Stellen in jenen Briefen übereinstimmten? Vergl. J. J. Doedes, in „de Gids“ V. 1846, p. 518 f.

Auctorität der Kirche und die kritische Unwissenheit ihrer Lehrer machte jeden Zweifel unmöglich. So blieb es das Mittelalter hindurch. Die Reformatoren waren für den Inhalt des vierten Evangeliums eingenommen aus dogmatischen Gründen. Luther gab ihm, wie den Briefen des Paulus und dem ersten Brief des Petrus den Vorzug vor allen Schriften des Neuen Testaments, weil es nicht viele Werke und Wunderthaten Christi vermelde, sondern im Gegentheil lehre, wie der Glaube an Christus Sünde, Tod und Hölle überwinde [1]). Calvin nennt das vierte Evangelium den Schlüssel zu den drei übrigen und meint, daß es geschrieben worden sei, um die Gottheit Christi gegen die gotteslästerischen Ketzereien eines Ebion (!) und Cerinthus zu vertheidigen, und beruft sich hiefür auf das Zeugniß des Eusebius und Hieronymus und auf die allgemeine Ansicht der Alten. Indessen habe Gott, der den Evangelisten in die Feder gab (dictavit), was sie schreiben sollten, mit diesem Evangelium noch eine viel weiter gehende Absicht gehabt, zum Nutzen der gesammten Kirche [2]). Auch den Reformatoren war die Ausübung der Kritik noch fremd. Sie äußerten Zweifel über einige Bücher des Neuen Testaments, sei es aus subjectiver, dogmatischer Willkühr, sei es, weil ihre apostolische Abkunft in den 3 ersten Jahrhunderten durch die alte Kirche in Zweifel gezogen war (antilegomena). An kritische Bedenken dachten die Reformatoren nicht und noch viel weniger die protestantischen Theologen des 16. und 17. Jahrhunderts. Grotius allein bezweifelte die Aechtheit von Cap. XXI.

§. 3.

Die Schicksale des vierten Evangeliums seit dem Aufkommen der Kritik bis auf unsere Tage.

So dauerte es fort, bis die Kritik erwachte. Noch lange währte es aber, ehe sie ihre Waffen, früher von Richard Simon und Michaelis gegen die Ursprünglichkeit des griechischen Matthäus angewendet, gegen die Aechtheit des vierten Evangeliums kehrte. Der erste kritische Zweifel erhob sich in England, wahrscheinlich von Seite der englischen Deisten [3]), erst am Ende des 17. Jahrhunderts.

---

[1]) Vorrede zum N. T. von 1524, Walch XIV, p. 104 f.

[2]) Comm. in Joh. Argum.

[3]) S. Clericus, Annot. ad Hammond. N. T. 1714, ed. 2, t. I. 391. 395.

Die Verschiedenheit zwischen den Reden Jesu im vierten Evangelium und denen der übrigen Evangelien kam zur Sprache, aber die Aechtheit fand tüchtige Vertheidiger in Clericus und Lampe [1]). Erst hundert Jahre später wurde in England der Angriff erneuert durch Evanson [2]). War die Apocalypse das Werk des Johannes, dann mußte das vierte Evangelium von einem andern Verfasser abstammen und vermuthlich von einem Anhänger der platonischen Schule im 2. Jahrhundert. Seine Kritik war oberflächlich genug, um mit gutem Erfolg durch die englischen Theologen Priestley [3]) und Simpson [4]) bestritten werden zu können. Einige Jahre später erhob auch der deutsche Rationalismus, trotz der Vorliebe Lessings [5]) und Semlers [6]), die bis zur Bestreitung der Aechtheit der Apocalypse fortgeschritten ist, durch den Mund Eckermanns [7]) seine Stimme. Das vierte Evangelium konnte, wie es vorlag, nicht von Johannes sein, obschon von ihm herrührende Ueberlieferungen seinem Inhalte zu Grunde gelegen haben konnten. Er wurde durch Storr [8]), Süskind [9]) und andere bekämpft.

Neben den Bestreitern und Vertheidigern des vierten Evangeliums ging Herder (1797) seinen eigenen Weg und stellte, ohne in direkte Polemik einzutreten, das Christusbild nach Johannes in's Licht. Johannes beschreibt den Meister nicht, wie er vor 50 und mehr Jahren, in einem einsamen Winkel der Erde, als Einwohner von Palästina lebte, sondern so, wie er vergeistigt, in all' dem Glanz seiner himmlischen Herrlichkeit, als der erhöhte Menschensohn, ihm

---

[1]) Comment. in Evang. Joh. 1725. I. p. 146—148. Proleg. II. 1, 17—19.

[2]) The dissonance of the four generally received evangelists and the evidence of their respective authenticity examined by Edw. Evanson 1792.

[3]) Lettres to a young man 1793, p. 2.

[4]) An essay on the authenticity of the new testament designed as an answer to Evansons dissonance 1793.

[5]) Neue Hypoth. über die Evangelisten als bloß menschl. Geschichtschr. betrachtet 1798 §. 51—66.

[6]) Paraphr. Evang. Joann. 1771, Praef.

[7]) Theolog. Beitr. Band V, St. 2. p. 156 ff. (1796).

[8]) Flatts Magazin St. 4 p. 239 ff.

[9]) l. c. St. 6 p. 95 f.

vor Augen stand. Er vergaß die irdischen Formen, worin sein himmlischer Freund auf Erden sich geoffenbaret hatte, um das ewig Bleibende darzustellen, das, über Zeit und Raum erhaben, ihn zum Eigenthum der Menschheit macht. Der johanneische Christus hat dann auch alle jüdischen Formen abgelegt. Ohne sich ängstlich darum zu bekümmern, ob er die Reden Jesu mit buchstäblicher Treue wiedergebe, leiht der Evangelist Jesu seinen eigenen Stil. Christus spricht hier, wie Johannes schreibt. Hat Jesus die Wahrheit nicht so entwickelt, und nicht so gedacht und gesprochen, wie Johannes ihn nach dem Bedürfniß seiner Zeit sprechen läßt, so schadet dieses dem Werk des Apostels nichts. Es war ihm zu thun um die Realität der Begriffe, nicht der Worte. Was Jesus in diesem Evangelium spricht, ist die „Verklärung" seiner Worte durch einen Jünger, der in seinen Geist eingedrungen war und dessen Evangelium deßhalb mit Nachdruck ein *εὐαγγέλιον κατὰ Ἰωάννην* genannt werden mag [1]).

In dieser Anschauung Herders, wie sehr sie auch nur die Authentie des vierten Evangeliums zu befestigen bestrebt war, wie auch in der Art und Weise, mit der er einige Erzählungen symbolisch erklärte, war der Keim zu vielfachen Angriffen verborgen. Diese blieben denn auch nicht aus. Mit neuer Kraft erhob sich 1801 der Zweifel in einer anonymen deutschen Schrift, welche den Titel führte: „Der Evangelist Johannes und seine Ausleger vor dem jüngsten Gericht", als deren Verfasser sich später der Superintendent Vogel herausstellte. Neben vielem, das von der Unbestimmtheit der damaligen Kritik zeugte, beruft sich der Verfasser unter Anderm auf das letzte Capitel. War dieses, nach V. 23, erst nach des Apostels Tode geschrieben und waren die beiden letzten Verse deutlich nicht von seiner Hand, dann war damit der Stab gebrochen über die Aechtheit des ganzen Buches. Ueberdieß waren die Reden zu metaphysisch und die Wunder zu colossal, als daß das vierte Evangelium hierin nicht weit hinter dem mehr nüchternen und sittlichen Inhalt der drei ersten Evangelien zurückstehen sollte. Auch ihm antworteten Süskind [2]), Schleker [3]) und andere.

[1]) Von Gottes Sohn, der Welt Heiland, nach Joh. Evang. 1797 §. 36, 55.

[2]) Süskind, Magazin Heft 9. 1803. p. 1—71.

[3]) Versuch einer Widerlegung der Einwendungen gegen die Aechtheit des Evang. Joh. 1802.

Was durch Eckermann und Vogel, wie oberflächlich auch, begonnen war, wurde von Horst fortgesetzt [1]). Er verwies auf die geringen Spuren von Bekanntschaft mit diesem Evangelium bei den Schriftstellern des zweiten Jahrhunderts, auf den alexandrinischen Ton, der darin herrscht, und schloß hieraus, daß es aus Alexandrien abstamme, von wo es nach Rom gekommen sein sollte. Ihm gegenüber traten Süskind [2]), Nöldeke [3]), Wegscheider [4]), auch unser van Griethuysen [5]) auf den Kampfplatz. Bereits vor ihnen hatte Stronck die Gleichförmigkeit der Reden Jesu mit denen des Evangelisten daraus zu erklären gesucht, daß Johannes sich die Ausdrucksweise der Reden Jesu selbst zu eigen gemacht habe [6]), während andere wie G. C. Storr, 1786 (1810), L. G. Lange, 1795, Hug, 1798 (1826), J. E. C. Schmidt, 1804 (1818), Eichhorn, 1810, Kühnoel, 1812 (1825), Bertholdt, 1813 und Tittmann, 1816, theils in besonderen Einleitungsschriften, theils in prolegomena, welche ihre Commentarien eröffneten, die Aechtheit des vierten Evangeliums vertheidigten mit Gründen, wogegen Bedenken, wie die von Cludius [7]), Ballenstedt [8]) und Ammon, der den Herausgeber und Verfasser für zwei verschiedene Personen hielt [9]), nur ein geringes Gewicht in die Wagschale legen konnten.

Nach einer langen Ruhezeit erschienen 1820 die Probabilia von Bretschneider [10]). Hier wurde die Bestreitung ernster und die Zweifel gründlicher. Die äußeren Zeugnisse wurden zu leicht erfunden. Der vierte Evangelist, der sich in verschiedenen archäologischen Einzelheiten geirrt hatte, konnte kein geborener paläſtinen-

---

[1]) Henke's Museum. Bd. I, Heft I, p. 47 ff. (1804).

[2]) Mag. St. 11, p. 57 f. p. 110—119 (1804).

[3]) Henke's Museum. Bd. II, Heft I, p. 97 f.

[4]) Vollständ. Einl. in das Evang. Joh. 1806.

[5]) Pro Evang. Joannei authent. 1807.

[6]) De doctrina et dictione Joh. Apost. ad Jesu doctrinam et dictionem composita 1797.

[7]) Uransichten des Christenthums 1808.

[8]) Philo u. Johannes etc. 1812.

[9]) Progr., quo docetur, Joannem evangelii auctorem ab editore hujus libri fuisse diversum. 1811.

[10]) Probabilia de Ev. et epistt. Joannis apost. indole et origine 1820.

fischer Jude, viel weniger der Johannes der synoptischen Evangelien und der Ueberlieferung sein. Der vierte Evangelist, welcher die Thatsache, daß Jesus das jüdische Passah gefeiert, läugnet, kann nicht Johannes sein, der, zufolge der klein-asiatischen Ueberlieferung, mit Jesus, übereinstimmend mit dem Inhalt der drei ersten Evangelien, das jüdische Passah feierte; der anti-judaistische Evangelist nicht derselbe sein, der, den Berichten aus Klein-Asien zufolge, als Hoherpriester verehrt wurde und das πέταλον getragen hatte (Euseb. H. E. V, 24.) Auch die Verschiedenheit des Christusbildes bei dem vierten und bei den synoptischen Evangelien kam zur Sprache und die größere Wahrscheinlichkeit des Bildes, welches die letztern entwerfen, wurde in's Licht gestellt. Eine große Anzahl Gegenschriften kam zum Vorschein, darunter von Stein[1]), Hemsen[2]), Calmberg[3]), Olshausen[4]), Crome[5]), Paré[6]) und Hauff[7]), während zugleich Andere in Einleitungsschriften zum Neuen Testament, wie Feilmoser, 1830, Schott, 1830, Credner, 1836, die Aechtheit vertheidigten. Die Folge davon war, daß Bretschneider sich für überwunden erklärte[8]).

Inzwischen waren die Bedenken, welche Bretschneider erhoben hatte, mit seinem Widerruf nicht gelöst. Schien der Sieg für alle Zeit gesichert, bestand selbst für die am meisten unabhängigen Kritiker, wie Credner, kein Grund zum Zweifel, de Wette verhielt sich dennoch skeptisch gegen die gemachten Zweifel und wagte, obschon er zu der Aechtheit neigte, die Entscheidung der Frage nicht[9]).

Daß der speculativ religiöse Geist Schleiermachers ihn und seine Anhänger für den Inhalt des vierten Evangeliums einnahm, war natürlich. Aber gab diese Vorliebe, welche mit dem religiös philosophischen Standpunkte dieser Schule zusammenhing, ein Recht,

---

[1]) Authentia Ev. Joh. c. Bretschneideri dubia vind. 1822.

[2]) Die Authentie der Schriften des Ev. Joh. 1823.

[3]) De antiquiss. patrum pro ev. Joh. auth. testimoniis 1822.

[4]) Die Aechtheit der vier kanon. Evang. 1823. p. 216 f.

[5]) Probabilia haud probabilia etc. 1824.

[6]) De Joh. Evang. etc. 1828.

[7]) Die Auth. u. der hohe Werth des Ev. Joh. ꝛc. 1831.

[8]) Tzschirners Magazin für christl. Prediger II, 2 p. 154 f. Handb. der Dogmatik. 3. Aufl. I, 268.

[9]) Einleitung in das N. T. I. Ausg. 1826. §. 110.

wo es Geschichte galt, die Schrift dem Johannes zuzuschreiben und das Ohr den durch die Kritik gemachten Einwendungen zu verschließen? Hatte man von dieser Seite ein Recht, um, wo Johannes von den Synoptikern abwich, Partei für ihn und gegen die andern Evangelien zu nehmen [1])? So geschah es aber. Der apostolische Ursprung des Evang. von Matthäus wurde stets mehr preis gegeben [2]), sein Inhalt in mancher Hinsicht mißkannt, um desto besser für die Aechtheit des Johannes-Evangeliums den Proceß führen zu können.

Mitten in dieser Begeisterung für das vierte Evangelium wurde die theologische Welt auf's Neue zum Streit gerufen durch David Friedrich Strauß. Bereits hatte er 1834 die Kriegstrompete hören lassen und die Illusionen der spekulativen Theologie durch die Drohung zerstört, daß ein schlimmeres Loos, als Matthäus und den Synoptikern bereits beschеert war, das vierte Evangelium erwarte [3]). Er machte die Drohung zur Wahrheit, als er 1835 das bekannte „Leben Jesu" veröffentlichte. Was bereits von Bretschneider gesagt war, wurde nun mit doppelter Kraft wiederholt und mit neuen Einwendungen vermehrt. Nach Strauß ist der Inhalt des vierten Evangeliums, die Vorstellung von der Person Jesu, seine Gespräche und Wunder, schon an und für sich betrachtet, historisch undenkbar und überdieß beinahe in allen Punkten mit den synoptischen Berichten in Widerspruch. Sowohl die natürliche Erklärung der Wunder Jesu durch Paulus von Heidelberg, wie die mystische von Olshausen wurden Stück für Stück vor dem Richterstuhl der Exegese widerlegt und verurtheilt; die harmonistischen Bestrebungen, Johannes mit den Synoptikern in Uebereinstimmung zu bringen, in ihrer Nichtigkeit bloßgestellt. Dieses und Anderes, mit großer Genauigkeit und Klarheit auseinandergesetzt, brachte die theologische Welt in Aufregung. Tholuck [4]) vor Allen beeiferte sich, die Glaubwürdigkeit

---

[1]) Usteri, Comm. critic., in quo evang. Joh. genuinum esse ex comparatis 4 evangeliorum narrationibus de coena ultima et passione Christi ostenditur 1823.

[2]) D. Schultz, über das h. Abendmahl 1824. Sieffert, über den Ursprung des 1. kanon. Evang. 1832.

[3]) Charakteristiken und Kritiken p. 235, abgedr. aus den Berliner Jahrbüchern für wissensch. Kritik 1834.

[4]) Glaubwürdigkeit der evang. Gesch. 1837.

und Aechtheit des Evangeliums Johannis zu retten und verwies hauptsächlich auf das Gewicht des Zeugnisses XXI, 24. 25, das nach ihm von alten Presbytern in Klein-Asien herrühren soll. Neander erkannte die Verschiedenheit zwischen dem vierten Evangelium und den übrigen Evangelien an, fand aber hierin den Beweis für die größere Genauigkeit des Johannes, des Augenzeugen, oder sah darin eine Erscheinung, welche durch die Harmonistik erklärt werden könne[1]). Auch Hase hielt in der 3. Ausgabe seines „Lebens Jesu“ [2]) an dem apostolischen Ursprung fest, obschon er von dem historischen Inhalt nicht wenig preis gab und im Besonderen die Wunder, die da erzählt werden, nur durch eine Art natürlicher Erklärung denkbar zu machen wußte, und wo dieses nicht gelang, mit der Annahme sich behalf, daß Johannes nicht überall dabei gewesen sei. Selbst de Wette, obschon er ein offenes Auge hatte für die mannigfaltigen, durch Strauß geäußerten Einwendungen, ließ manches Gegenbedenken hören und prophezeite, „daß der apostolische Ursprung des vierten Evangeliums dauernde Anerkennung in der Kirche finden werde“, aber zugleich, daß die Kritik wohl niemals im Stande sein werde, den räthselhaften Ursprung dieses Evangeliums zu erklären [3]). Dieser zahlreiche Widerspruch hatte zur Folge, daß Strauß in der dritten Auflage seines Werkes 1838 das Bekenntniß aussprach, die Unächtheit des vierten Evangeliums stehe ihm nicht mehr so fest, wie früher, und demgemäß in manchen Einzelheiten sein Urtheil modificirte, aber nur, um sogleich in der 4. Ausgabe 1840 das Bekenntniß wieder gänzlich zurückzunehmen. Hierzu hatte die kurz zuvor erschienene Kritik Weiße's [4]) auch das Ihrige beigetragen [5]). Je stärker der historische Charakter der synoptischen Evangelien, besonders des Markus, von Weiße in's Licht gestellt wurde, desto negativer fiel seine Kritik in Betreff des vierten Evangeliums aus, obschon er durch die Annahme zweier Bestandtheile, echt johanneischer „Studien“ und späterer Stücke im vier-

---

[1]) Leben Jesu. 3. Aufl. 1839, passim.

[2]) 3. Aufl. 1840.

[3]) Kurze Erklär. des Evang. u. der Briefe Joh. 1837. Einl. §. 4. Schlußabhandlung. p. 222.

[4]) Evang. Gesch., krit. u. philos. bearbeitet 1840. Evang.-Frage 1856.

[5]) Charakt. u. Krit. 1839. Vorrede.

ten Evangelium einen Mittelweg betrat, der Strauß veranlaßte, noch mehr und jetzt für immer die Aechtheit des vierten Evangeliums zu verwerfen, da auch für ihn, wie für Gfrörer[1]), der übrigens die Aechtheit nicht beanstandete, die Einheit des vierten Evangeliums über jeden Zweifel feststand.

Weiße's Hypothese fand jedoch bei Einigen Beifall. Nach Schenkel, welcher der gleichen Spur folgte[2]), versuchte Alex. Schweizer[3]) nachzuweisen, daß einige Theile des vierten Evangeliums, besonders die Berichte von den in Galiläa vorgefallenen Ereignissen, erst später dem ursprünglichen Werk des Johannes, wie auch das 21. Kapitel beigefügt worden seien. Er wurde jedoch durch Lücke[4]) und de Wette[5]), welche die Einheit vertheidigten, zurechtgewiesen. Wurde man durch die Entfernung der galiläischen Stücke auch einiger Wunder los, die nach Schweizer jede denkbare Wirklichkeit überschritten, bleiben denn, so fragte de Wette, nicht noch die wunderbare Blindenheilung und die Auferstehung des Lazarus übrig? Oder soll dieses und Anderes weniger magisch sein, als die Verwandlung von Wasser in Wein zu Cana?

Viel weiter, als Strauß, ging die Kritik von Bruno Baur[6]). Diesem zufolge ist der Inhalt aller Evangelien nicht mehr, wie bei Strauß, eine Frucht unwillkührlicher, sondern absichtlicher Dichtung, wodurch es für die Beurtheilung des vierten Evangeliums an jedem historischen Anknüpfungspunkte an die synoptische Ueberlieferung fehlt. Dieser radikalen Ansicht kam am nächsten der Versuch Lützelberger's[7]), den historischen Charakter aller Mittheilungen der kirchlichen Tradition über Johannes und seine Schriften, ja selbst über seinen Aufenthalt in Kleinasien in's Licht zu stellen. Der Schüler, den Jesus lieb hatte, soll ihm zufolge Andreas, und der Schriftsteller, von diesem unterschieden, ein Samaritaner gewesen

---

[1]) Gesch. des Urchristenthums III, p. 342 f.

[2]) Studien u. Kritiken 1840. p. 765.

[3]) Das Evang. Joh., nach dem inneren Werth ꝛc. kritisch untersucht 1841.

[4]) Comment. über das Evang. des Joh., 3. Aufl. 1843. II. p. 830 f.

[5]) Lehrbuch der histor.-krit. Einl. in die kanon. Bücher des N. T. 5. Ausg. 1848. p. 215.

[6]) Kritik der evang. Gesch. des Joh. 1840.

[7]) Die kirchl. Tradition üb. d. Ap. Johannes u. seine Schriften in ihrer Grundlosigkeit nachgewiesen. 1840.

sein, dessen Eltern beim Herannahen des jüdischen Krieges sich zu Edessa niedergelassen hatten. Eine so bodenlose Kritik, die offenbar von der Sucht geleitet war, Alles unsicher zu machen und jede historische Grundlage wegzunehmen, erweckte Geringschätzung, machte aber wenig Eindruck.

Mit kräftiger Hand und ausgerüstet mit gründlicher Gelehrsamkeit unternahm Lücke, vor Allem in der 3. Ausgabe seines Commentars zu Johannes, die Vertheidigung der Aechtheit des Evangeliums in seinem ganzen Umfang, mit alleiniger Ausnahme von Kap. XXI. Die äußeren Zeugnisse der kirchlichen Tradition, besonders dem Irenäus entlehnt, wurden aufs Neue untersucht und genügend erfunden. Schon vor diesem scheint Justinus das Evangelium zu kennen [1]). Auch die innere Beschaffenheit des Evangeliums spricht für seine Aechtheit. Verf. scheint mit den Oertlichkeiten Palästinas und mit dem jüdischen Volk bekannt zu sein. Der Stil, obschon mehr griechisch, als palästinensisch, verräth doch das jüdische Idiom, wie man es von einem gebornen Juden erwarten kann, der später lange Zeit in Kleinasien zugebracht hatte. Die Schilderungen sind anschaulich und lebendig, genau selbst in Kleinigkeiten, und der Verfasser scheint in den Charakter Jesu einen tiefen Blick gethan zu haben. Auf wen paßt dieses mehr, als auf Johannes, einen der drei vertrauten Schüler Jesu, mit welchem der Verfasser sich offenbar identificirt? Bei allem Unterschied zwischen dem vierten Evangelium und den drei übrigen ist die Uebereinstimmung im Wesentlichen so groß, daß, wo Johannes in Einzelheiten abweicht, dieses als willkommene Ergänzung und Verbesserung der synoptischen Berichte angesehen werden kann. Vergleicht man endlich das vierte Evangelium mit den ältesten und nachfolgenden Erzeugnissen der patristischen Literatur, dann überrascht uns eine Eigenthümlichkeit der Auffassung, die nur von einem bedeutenden Apostel zu erwarten ist [2]).

Trotz allem dem macht Lücke der negativen Kritik Zugeständnisse. Erst gegen das Ende des 2. Jahrhunderts kommen ausdrückliche Zeugnisse vor, die wir durch eigene Wahrscheinlichkeitsschlüsse ergänzen müssen. Die Kirchenväter, welche die Aechtheit behaupten,

---

[1]) Comment. 1843, I. p. 41—83.

[2]) pag. 83—89.

waren zwar keine Leichtgläubige (?), aber doch auch keine Kritiker. Unter den Zeugnissen für den früheren Ursprung des vierten Evangeliums dürfen die angeführten Stellen aus den Briefen des Barnabas, Clemens und Ignatius nicht mitgezählt werden. Ob schon Valentinus das vierte Evangelium gebraucht habe, kann bezweifelt werden, obwohl Tertullian es anzunehmen scheint und Irenäus nirgends widerspricht. Papias und Polycarpus haben den ersten Brief des Johannes gekannt, haben aber keine eigentlichen Anführungen daraus [1]). Daß Johannes das jüdische Passah am 14. Nisan mitgefeiert habe, ist unläugbar; aber kann er, wenn er auch wußte, daß Jesus es nicht gefeiert hat, sich nicht nach einer in Asien vielleicht bestehenden Sitte gerichtet haben [2])?

Die Verschiedenheit zwischen den Reden Jesu bei Johannes und bei den Synoptikern ist unläugbar. Die synoptische Redaction mag wohl die ursprünglichere sein, während die Reden bei Johannes eine weitere Entwickelung verrathen. Die Reden Jesu bei Johannes können also keineswegs auf buchstäbliche Treue Anspruch machen [3]). Geht die Bestreitung der Authentie von der Voraussetzung aus, daß ein eingeborner Gottessohn, in dem von Lücke vollständig angenommenen metaphysischen Sinn des vierten Evangeliums, und die darin erzählten Wunder in's Reich der Unmöglichkeit gehören, so hält Lücke dieß für eine aprioriſche, unbeweisbare Hypothese. Indessen bringt er selbst die Lehre vom Logos (= Gottes eingebornem Sohn) im vierten Evangelium mit den Vorstellungen der Zeit, besonders denjenigen Philo's, in Verbindung, wodurch bereits der Objectivität dieser Vorstellung und dem Jesu zugeschriebenen Bewußtsein über seine Präexistenz ein nicht geringer Schaden zugefügt wird. Ist, sagt er, die Person Jesu identisch mit dem ewigen Logossubject (vergl. VIII, 58, XVII, 5), dann kann der Christus der Geschichte keine wirklich menschliche Person gewesen sein, oder, wenn er wirklich der menschlichen Natur nach Leib und Seele theilhaft gewesen ist, dann müßte, und dieß findet Lücke psychologisch undenkbar, in Jesus ein doppeltes Bewußtsein oder ein zweifaches persönliches Ich bestanden haben. Lücke kommt also für sich

---

[1]) pag. 106—110, 113—120.
[2]) pag. 110—112.
[3]) pag. 125—127, 233, 241—245.

selbst zu dem Resultat, daß Jesus, da er aus historischem Gesichtspunkt nicht geglaubt haben kann, als Individuum von Ewigkeit her in Wirklichkeit existirt zu haben, von seiner ewigen Präexistenz auch nur in idealem Sinn, d. h. als das ewige Wort Gottes im Sinne des Alten Testaments gesprochen haben kann. Indessen läßt die Exegese Lücke's nicht zu, eine solche Vorstellung aus den Worten Jesu abzuleiten. Die Texte deuten nach ihm nicht auf ein ideales, sondern auf ein wirkliches Vorherbestehen, welches letztere Lücke für sich undenkbar findet [1]). Was, fragen wir, ist dieses anders, als den Gegnern, die er bestreitet, zustimmen, daß der Begriff des „eingebornen Gottessohnes" nach dem vierten Evangelium an sich selbst eine Unmöglichkeit ist und daß also der Christus, so wie er hier gezeichnet wird, nicht historisch sein kann?

Nicht anders ergeht es Lücke mit den Wundern des vierten Evangeliums. „Daß Jesus unter dem Feigenbaum Nathanael sieht, ist kein Wunder, sondern ein scharfer Geistesblick, wofür es im Leben großer Männer Analogieen giebt [2])." Von der Verwandlung des Wassers in Wein heißt es: „man kann nicht läugnen, daß dieses Wunder zu denjenigen gehört, wogegen sich auch beim gläubigsten Verstand Bedenken erheben, die immer wiederkehren werden, bis es Gott gefällt, durch eine höhere Entwickelung des christlichen Denkens und Lebens solche Räthsel auf dem Gebiete der Natur zu allgemeiner Befriedigung aufzulösen [3])." Ebenso heißt es bei der Erzählung der Auferweckung des Lazarus, daß in den wirklichen Wundern Natürliches und Uebernatürliches in einander fließe und daß allein das absolute Wunder unmöglich und undenkbar sei [4]). Aber was ist denn ein absolutes Wunder, wenn die Wiederbelebung eines schon seit 4 Tagen verwesten Leichnams es nicht ist? Man sieht aus diesem und Anderem, daß Lücke das Wunder, obwohl widerwillig und nicht ohne Vorbehalt, als historisch annimmt, weil ihm zufolge ein Augenzeuge es berichtet. Wo aber das Wunder der festen Ordnung der Natur gegenüber so vielen Fragen unterworfen ist, wie bei Lücke, sollte da nicht eher umgekehrt der Schluß dahin

---

[1]) pag. 270—284, 289, 365—378.
[2]) pag. 455.
[3]) pag. 477 f.
[4]) II, pag. 472.

lauten: diese Berichte sind unwahrscheinlich, folglich können sie nicht von einem Augenzeugen herrühren?

Einen furchtbaren Gegner fand Lücke und mit ihm Alle, die bisher als Vertheidiger der Aechtheit des vierten Evangeliums aufgetreten waren, in der neuen kritischen Schule, die nach ihrem Haupt, dem Tübingischen Prof. Ferdinand Christian Baur, die tübingische genannt wird [1]). Hatte Strauß theils auf die innere Unmöglichkeit der Reden und Berichte im vierten Evangelium, theils auf den seiner Ansicht nach nicht auszugleichenden Streit zwischen dem Inhalt dieses Evangeliums und demjenigen der Synoptiker hingewiesen, so nahm Baur seine Ergebnisse an und stellte sie noch schärfer in's Licht. Hatte Lücke erklärt, daß die Apocalypse und das vierte Evangelium nicht von demselben Verfasser sein können und auf Grund davon die Authentie des erstgenannten Buches bestritten, so kehrte Baur die Sache um. Die Apocalypse ist nach inneren und äußeren Gründen von Johannes geschrieben, also kann das Evangelium nicht von seiner Hand sein. Auch der Beweis aus dem Passahstreit, der schon seit Bretschneider gegen die Aechtheit des vierten Evangeliums geltend gemacht worden war, wurde auf's Neue zur Sprache gebracht und gegen Lücke die Undenkbarkeit hervorgehoben, daß der Johannes Kleinasiens nach dem Vorbild Jesu das jüdische Passah am 14. Nisan aus Anbequemung soll mitgefeiert haben, wenn er, identisch mit dem vierten Evangelisten, überzeugt gewesen wäre, daß Jesus das letzte Mahl am 14. nicht gefeiert habe. Mit den kirchlichen Zeugnissen kommt man nicht weiter, als zu der Gewißheit, daß dieses Evangelium seit 170 in der Kirche bekannt war. Selbst Apollinaris (170) kann nicht als Zeuge aufgeführt werden, weil in der Stelle, die in dem bekannten Fragment von seiner Hand vorkommt: „*ὅθεν ἀσύμφωνός τε νόμῳ ἡ νόησις αὐτῶν καὶ στασιάζειν δοκεῖ κατ' αὐτοὺς τὰ εὐαγγέλια*“ das Wort *στασιάζειν*, wie *ἀσύμφωνος* mit *νόμῳ* verbunden werden muß, womit dann die Behauptung dahinfällt, Apollinaris rede von einem Streit der Evangelien unter einander, der Synoptiker auf der einen und des vierten Evangelisten auf der anderen Seite, in der Be-

[1]) Theolog. Jahrb. 1844 u. hernach, Kritische Unters. üb. die kanon. Evangg. 1847 p. 77 f.

stimmung des Todestages Jesu, und müsse darum die Authentie des vierten Evangeliums angenommen haben.

Jedoch bei diesen negativen Resultaten blieb Baur nicht stehen. Strauß hatte eine Kritik der evangelischen Erzählungen geliefert, aber nicht der Evangelien selbst als Erzeugnisse der christlichen Literatur. Welchen Platz nehmen sie in der Geschichte des ursprünglichen Christenthums ein? Welche Stelle behauptet insbesondere das vierte Evangelium als Phase in der historischen Entwickelung der christlichen Ideen? Der Beantwortung dieser Fragen widmete Baur eine ganz neue Untersuchung. Hatte die negative Kritik gezeigt, was das vierte Evangelium nicht sei, nämlich keine Geschichte, so suchte Baur nachzuweisen, was es sei, und die Stelle anzuzeigen, welche die ihm zufolge erst nach 150 entstandene Schrift einnehme in Mitten der großen Bewegungen in der Kirche des zweiten Jahrhunderts, besonders in Kleinasien. Das vierte Evangelium ist kein historisches Buch, sondern ein wohlgeordnetes System, eine Speculation über die Person und das Werk Christi, in der Form einer Geschichte, wozu der Stoff theils der bestehenden Ueberlieferung entlehnt, theils frei geschaffen ist, und vergegenwärtigt als Phase in der Entwickelung der Zeit den Standpunkt, auf welchem das Christenthum, nachdem es in den Schriften des Paulus mit dem Judenthum und dem judaistischen Christenthum Krieg geführt hatte, mit beiden für immer gebrochen hat. Die Veranlassung zum Entstehen dieser Schrift ist in der vorhergehenden antijudaistischen Gnosis, die sich gegenüber dem Judenchristenthum in Kleinasien Eingang zu verschaffen suchte und im System des Valentinus hervortrat, in der Paracletslehre des Montanismus und in der Bestreitung der Feier des jüdischen Passah zu suchen — lauter Anschauungen, die als die wahre christliche Gnosis, näher bestimmt und veredelt, mit der Auctorität des in Kleinasien hoch angesehenen Apostels Johannes empfohlen und bekräftigt worden sind.

Hatte schon Baur nicht unterlassen, die wichtigsten Zeugnisse der ältesten Kirchenlehrer, auf welche die Theologen vor ihm zur Feststellung der Aechtheit des vierten Evangeliums sich berufen hatten, auf's Neue zu untersuchen und besonders auch die von Joh. XXI, 24, wie auch von Polycarp, Justin und Apollinaris, hergenommenen zu entkräften, so machte diese Fragen zu einem Gegenstande spezieller Abhandlungen sein Schüler Zeller, der Alles, was

zur Befestigung der Authentie, besonders durch Lücke aus dem christlichen Alterthum war beigebracht worden, einer neuen Untersuchung unterwarf und auf diesem Wege, wie Baur, zu dem Schlusse kam, daß das Vorhandensein dieses Evangeliums durch keine Zeugnisse vor 170 sich nachweisen lasse [1]). Gebrauch machend von den Resultaten dieser Schule schrieb Schwegler unter dem Titel: „Das nachapostolische Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwickelung", 1846, eine Geschichte der Schriften des Neuen Testaments und der ältesten christlichen Literatur, in welcher das vierte Evangelium als letzte Stufe in der Entwickelung des christlichen Denkens vorkommt. Dasselbe that Baur später (1853. 1860) in seinem Werk: „Das Christenthum und die christliche Kirche der ersten drei Jahrhunderte". Gestützt hierauf charakterisirte diese Schule sich selbst als die historische im Unterschied von der negativ kritischen Richtung, die ihr vorangegangen war, weil sie in der Beurtheilung der Schriften des Neuen Testaments die historische Methode befolgte und die Einleitungswissenschaft zu einer pragmatischen Geschichte der christlichen Literatur des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters erhoben hat.

Unter den hervorragendsten Bekämpfern dieser Schule verdienen genannt zu werden Ebrard [2]), F. Bleek [3]), Weitzel [4]), Niermeyer [5]), Luthard [6]), Reuß [7]), Hase [8]), Guericke [9]), Ewald [10])

---

[1]) Theol. Jahrb. 1845 p. 377 f. und später 1853 p. 144 f. 1858 p. 138 f.

[2]) Wissensch. Kritik der evang. Gesch. 1842; 2. Aufl. 1850. Das Evang. Joh. 1845.

[3]) Beiträge zur Evangelienkritik 1846. Einl. in d. A. T., nach seinem Tode herausg. v. J. F. Bleek 1862 p. 292—309.

[4]) Die christl. Passahfeier der drei ersten Jahrh. 1848. Theol. Stud. u. Krit. 1848 p. 805.

[5]) Over de echtheid der johanneische schriften, in de werken van het Haagsch Genootschap D. XIII, 1852.

[6]) Das joh. Evangelium nach seiner Eigenthümlichkeit geschildert und erklärt 1852. 1853. Justin der Märtyrer und das Johannes-Evang. in der Erlanger Zeitschr. für Protest. u. Kirche 1856. Bd. XXXI, 4—6. XXXII, 1. 2.

[7]) Die Geschichte der h. Schriften des N. Testaments. 1853. 4. Ausg. 1862.

[8]) Leben Jesu, 4. Aufl. 1854 p. 4 f. Die Tübinger Schule. Sendschr. an Dr. Baur. 1855.

[9]) Gesammtgesch. des N. Testaments 1854. p. 169—206.

[10]) Jahrbb. der bibl. Wissensch. III. p. 167 f., V. p. 178 f., VIII. p. 109 X. 93 f. Geschichte Christi und seiner Zeit. p. 110 f. Die johanneischen Schriften. 1861. Bd. I.

und Andere. Lücke bearbeitete auf's Neue seine bedeutende Einleitung zur Apocalypse (1852), ließ aber, nach der dritten Auflage seines Commentars, sich über das vierte Evangelium nicht mehr hören. Auch de Wette ließ in der dritten Ausgabe seines Commentars zu Johannes 1845 die Tübinger Kritik unbeachtet und beschränkte sich in der fünften Auflage seiner Einleitung 1848 auf einige Bemerkungen. Sehr wichtige Beiträge dagegen lieferten Bleek, Weitzel und Niermeyer. Bleek zeichnet sich durch eine wissenschaftliche Prüfung der Ansichten Baur's in Beziehung auf einzelne Punkte aus. Großen Nachdruck legt er vorab auf die Bemerkung, wie es doch zu erklären sei, daß das vierte Evangelium, wenn es erst nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts entstanden sei, ohne Widerspruch nicht bloß in gnostischen Kreisen, sondern auch bei Judenchristen und den Quartodecimanern Kleinasiens, deren Ansichten es widerspricht, als apostolische Schrift angenommen werden konnte. Dagegen fragten die Tübinger Gelehrten ihrerseits, ob denn die allgemeine Anerkennung auch bei der judenchristlichen Parthei und bei den ersten Vertheidigern des Passah, Polycarp und den Quartodecimanern im Fragment des Apollinaris so über allem Zweifel stehe? Weitzel suchte die Authentie des vierten Evangeliums herzustellen, indem er nach dem Vorgang Neander's[1]) und Gieseler's[2]) dem Passahstreit eine ganz neue Wendung gab. Er sucht nachzuweisen, daß die Quartodecimaner von Kleinasien, Polycarp, Melito, Polycrates ꝛc. das *πάσχα σωτήριον* nach dem Vorbild von Johannes am 14. Nisan gefeiert haben, nicht weil Jesus nach den Synoptikern an diesem Tage das jüdische Passah mit seinen Schülern gehalten habe, sondern weil sie, wie auch ihr College Apollinaris, in Uebereinstimmung mit dem vierten Evangelisten überzeugt waren, Jesus sei am 14. als das wahre Gotteslamm für die Sünden der Welt gestorben und habe so das Passah des Gesetzes erfüllt, woraus folge, daß der Johannes der Ueberlieferung und das vierte Evangelium in diesem Punkte nicht mit einander im Streit, sondern vielmehr der gleichen Ansicht seien. Diese Beweisführung, welcher sogleich Ebrard, Niermeyer, Réville, Ritschl, Lechler, H. Thiersch, Meyer, Hefele, Steitz, theilweise auch Reuß, ihren Beifall schenkten, fand von Seiten der Tü-

[1]) Allgem. Gesch. der christlichen Rel. u. Kirche. 2. Aufl. 1842 I, 1 p. 513.
[2]) Lehrb. der Kirchengesch. 4. Aufl. 1844, II. p. 240.

binger Kritik ernstlichen Widerspruch. Von zweierlei Quartodecimanern, welche Weitzel zu Gunsten seiner Hypothese unterscheidet, der Parthei von Laodicea und einer anderen, die mit Rom Streit führten, wollte diese Kritik nichts wissen. Der vierte Evangelist nimmt augenscheinlich Parthei für die römische Anschauung [1]). Niermeyer endlich suchte zu beweisen, daß das Dilemma: Johannes ist entweder der Verfasser der Apocalypse und also nicht des Evangeliums (Baur), oder er ist der Evangelist, also nicht der Verfasser der Apocalypse (Lücke) falsch sei. Derselbe Apostel könne ja beide geschrieben haben, obschon auf einem verschiedenen Standpunkt der Entwickelung, was aus einem Zeitraum von wenigstens 25 Jahren zwischen Offenbarung und Evangelium in Verbindung mit der inzwischen eingetretenen Zerstörung von Stadt und Tempel und mit der Kenntniß, welche Johannes von der griechischen Philosophie in Kleinasien genommen hatte, zu erklären ist. Auch diese zugleich von Hase getheilte Ansicht fand Widerspruch bei Baur, welcher die Identität zweier in Sprache und Denkweise so verschiedener und einander schnurstracks entgegengesetzter Schriftsteller, wie des Verfassers der Apocalypse, der das Judenthum verehrt und das Heidenthum verabscheut, und des Evangelisten, der umgekehrt das Heidenthum in Schutz nimmt und die Juden Kinder des Teufels nennt, aus psychologischen Gründen für undenkbar hielt [2]).

Sehr verdienstvoll ist auch die Geschichte der christlichen Theologie von E. Reuß, sowohl was die Methode, als was die gründliche Entwickelung des Lehrbegriffes des vierten Evangeliums betrifft [3]). Indessen blieb bei der Voraussetzung der Aechtheit des Johannes-Evangeliums, von welcher Reuß ausging trotz der geringen Beweiskraft, welche er den äußeren Zeugnissen zuschrieb [4]), die Frage ungelöst, wie eine Schrift, die in den Reden Jesu nach der Ansicht

---

[1]) Theol. Jahrbb. 1848 p. 264. f. 1849 p. 209—281. 363. Baur, d. Christenth. u. d. christl. Kirche der drei ersten Jahrhh. p. 141 f. 1853. 1860.

[2]) An Herrn Dr. K. Hase 1855. p. 28 f.

[3]) Histoire de la Théologie Chrétienne au siècle apostolique. 1852. 1860. t. II. p. 369 ff., früher auch in den Straßb. Beitrr. zu den theol. Wissensch. II. 1851.

[4]) Die Geschichte der h. Schriften d. Neuen Testaments. 4. Ausg. 1864. p. 222.

von Reuß auf historische Treue so wenig Anspruch machen kann und in welcher die Thaten, besonders die Wunder einen so offenbar symbolischen Charakter an sich tragen, von einem Apostel herrühren könne, der mit dem Meister selbst auf Erden verkehrt hat. Daß Johannes keine Geschichte sondern eine theologische Betrachtung schreiben wollte, ist an sich denkbar [1]); aber konnte er in dieser Betrachtung so weit gehen, seinen Meister für das absolute Logossubject zu halten, durch welches alle Dinge, Himmel und Erde geworden sind, und das als solches bereits vor Abraham und vor Grundlegung der Welt existirte? So fragte Baur, der das französisch geschriebene Buch von Reuß nicht beachtete, seinen Gegner Hase, der, obwohl er ebensowenig, als Baur, dem historischen Jesus ein Bewußtsein von einem früheren Leben zuschrieb und ebenso wenig als dieser die Realität seiner Wunder annahm, doch noch immer in der Annahme keine Schwierigkeit fand, daß Vorstellungen, die niemals bei Jesus aufkamen, und Thaten, die er nie verrichtet hatte, ihm von einem Schüler, der täglich mit ihm verkehrt hatte, haben zugeschrieben werden können.

Muß nicht dasselbe Urtheil Ewald treffen? Wohl übertrifft dieser in beleidigenden Ausdrücken und in der Kunst der Verdächtigung noch Männer, wie Hengstenberg und Ebrard, von welchen er sonst himmelweit verschieden ist; wohl setzt er die Kritik Baur's auf Rechnung von des „Mannes niederer Gesinnung" und nennt sie einen „Ausbruch unedler Leidenschaft und viehischer Wildheit"; aber die Frage ist, ob Ewald ein Recht habe, von seiner eigenen Anschauung aus sich als Vertheidiger der Aechtheit des vierten Evangeliums aufzuwerfen? In Beziehung auf die darin vorkommenden Reden Jesu giebt er zu, daß der Apostel in dem Wiedergeben der Worte des Herrn nicht ängstlich zu Werke ging, und daß der Täufer nicht Alles, was ihm III, 27—32 in den Mund gelegt wird, so gesprochen habe [2]); daß Johannes in seinem hohen Alter nicht im Stande war, „den wunderbarsten Schwung und eine ebenso wunderbarste Kraft, Beweglichkeit und Fülle der einstigen Reden Christi", welche die anderen Evangelien, insbesondere die Spruchsamm-

---

[1]) Histoire etc. II, p. 379 f.

[2]) Die johanneischen Schriften übersetzt und erklärt 1861. Bd. I, p. 37. 38.

lung des Matthäus, auszeichnen, mit gleicher Vollkommenheit wiederzugeben. Auch nach ihm ist das vierte Evangelium, wie nach Baur, eine künstlerische Composition, wofür Ewald, um sie recht anschaulich zu machen, die Hypothese zu Hilfe nimmt, daß zwischen Kap. V und VI ein großes Stück verloren gegangen sei [1]), in welchem der Verfasser, der von jeder Klasse von Wundern ein Exemplar brauchte, wahrscheinlich die Heilung eines Besessenen erzählt haben werde [2]). Weiterhin sieht er sich bewogen, den Apostel, der erst spät griechisch lernte, der freien Beihilfe jüngerer Freunde sich bedienen zu lassen, welche seine Mittheilungen zu Buche brachten und deren Individualität hie und da bei der Abfassung ihren Einfluß geltend machte [3]) — eine Vermuthung, bei welcher nur zu deutlich durchblickt, daß das Evangelium so, wie es vorliegt, nicht von Johannes sein kann. Der vierte Evangelist erzählt Thatsachen, die, als eigentliche Wunder, die von den Synoptikern erzählten Thaten Jesu weit übersteigen und zweifellos als ebenso viele Eingriffe der übersinnlichen Welt in die sinnliche zu betrachten sind. Aber glaubt Ewald an die geschichtliche Wirklichkeit solcher Wunder? Nimmt er bei der Erklärung des wunderbaren, also übernatürlichen Gesehenwerdens des Nathanael durch Jesus nicht, ganz wie die Rationalisten, die Zuflucht zu der Voraussetzung, Jesus habe sich während des zwischen Philippus und Nathanael vor dem Hause des letzteren gehaltenen Gesprächs, während beide meinten, er sei noch weit weg [4]), in der Nähe von Nathanael befunden und also auf ganz natürliche Weise ihn unter dem Feigenbaum sitzen gesehen? Welches Wunder ist staunenswerther, als die Verwandlung des Wassers in Wein zu Cana, und wo gibt der Evangelist einen deutlicheren Beweis, daß er wirklich ein Wunder erzählen will? Doch wird er durch Ewald gequält. Wie diese Veränderung auf stofflichem Gebiet vor sich gegangen sei, ist, sagt er, aus den Worten des Evangelisten nicht deutlich zu machen (wir fragen: auch nicht, daß dieses durch die Wundermacht des Herrn geschehen sei?), und ergiebt sich auch sonst nicht. Daß „etwas" derartiges vorgefallen sein muß, ist nach Ewald unzweifelhaft; aber sehr

---

[1]) pag. 30. 58. 221.
[2]) pag. 25.
[3]) pag. 51.
[4]) pag. 145.

bedeutungsvoll findet er es, daß der Apostel Nichts sage von dem Eindruck, den das Wunder auf die Gäste und den Bräutigam gemacht habe. Jenes „Etwas" wird weiterhin bei Ewald ein Sinnbild für hohe Wahrheiten auf dem Gebiet des Geistes, z. B. dafür, daß Jesus überall, wo er mit seinem Geiste gegenwärtig ist, Ueberfluß und Segen verbreitet, wodurch das Fest zu Cana mit seinem reichen Ueberfluß an Wein das Freudenfest der Einweihung Jesu zu seiner königlichen Macht wird, die er von jetzt an ausüben soll[1]). Bei der Auferweckung des Lazarus will er ja nicht außer Acht gelassen wissen, daß hier keine Rede sei von einem bereits ganz und gar in Verwesung übergegangenen Leibe, oder, wie bei Ezech. XXXVII, von Todtenbeinen, sondern nur von einem seit 3 oder 4 Tagen Gestorbenen[2]). Als ob das Wunder im Verhältniß zu dem gewöhnlichen Gang der Natur minder groß wäre! Ueber die anderen Wunder im vierten Evangelium schlüpft er hin. Die leibliche Auferstehung Jesu, die er nicht in der Geschichte Jesu, sondern bei der Geschichte der Entstehung der christlichen Kirche bringt, wird unter seinen Händen aus einer objectiven Thatsache ein geistiges Sehen, „ein höheres, tieferregtes, entzücktes Schauen", das nur bei den Seinen möglich war, und psychologisch nach dem Gesetz einer inneren Nothwendigkeit zusammenhing mit dem Eindruck, den Jesus als Messias auf die Seinen gemacht, mit früheren Andeutungen über seine ewige Herrlichkeit und mit dem Verlangen der Jünger, ihn wieder zu sehen. Dieses geistige Sehen ging bald in ein Hören seiner Rede über und so bildete sich allmählich im Zusammenhang mit der Geschichte des Jonas, mit dem Volksglauben, daß die Geister der Gestorbenen noch eine Zeit lang zwischen Himmel und Erde schweben, die Vorstellung einer Auferstehung des Gestorbenen aus dem Grabe[3]). Ist eine solche Symbolisirung der Wunder nicht ziemlich gleichartig derjenigen, von welcher Baur Gebrauch macht? Ist ein solcher bloß subjectiver Glaube, der unmerklich in ein geistiges Schauen überging, die Vorstellung des vierten Evangelisten über die Erscheinungen des Herrn? und wenn nicht, was thut dann Ewald anders, als, wenn auch ein wenig poetischer, nach

---

[1]) pag. 150. [2]) pag. 315.

[3]) Gesch. der Volkes Israel VI. Bd. 2. Ausg. pag. 54 f. 62. 71. 72.

dem Vorgang eines veralteten mystischen Rationalismus die supranaturale Vorstellung ihrer Kraft berauben, und ist es bei einem so offenbaren Unglauben an die Thatsache der Auferstehung selbst nicht vorzuziehen, mit Baur das Evangelium einem späteren Verfasser, als mit Ewald dem Apostel Johannes zuzuschreiben? So deutlich der vierte Evangelist schreibt, so undeutlich ist Ewald. Ueberall schwebt über den Ereignissen, die er beschreibt, ein mystischer Nebel. An eine sorgfältige Abwägung der erhobenen Einwendungen wird nirgends gedacht. Weist die Kritik auf die Abweichung des vierten Evangeliums vom Judenthum in Stil und Gedanken, so findet Ewald in der künstlerischen Anlage und in der Sprache dieses Evangeliums die deutlichsten Kennzeichen eines ächten Hebräers, der unter den Juden im heiligen Lande geboren ist. Keine Sprache kann hebräischer sein, als die des vierten Evangelisten, was vor Allem sich zeigt in dem wiederholten Gebrauch der Uebergangspartikeln *οὖν* und *καὶ* für das Hebräische ו, in Formeln, wie *πιστεύειν ἐν* (Hebr. ב), *εἰς τὸν αἰῶνα* (לְעוֹלָם) und in der Erklärung hebräischer Namen wie Messias I, 42. IV, 25. Cephas I, 45 ꝛc. Als ob man, um solche Ausdrücke zu gebrauchen und solche Worterklärungen zu geben, nothwendig in Palästina müßte geboren sein! Der Evangelist soll ferner die synoptischen Berichte nicht bloß gekannt, sondern sie auch ergänzen und verbessern gewollt haben!

Was die äußeren Zeugnisse betrifft, so beschränkt sich Ewald wesentlich auf das Folgende. Die Anerkennung der Aechtheit war allgemein bei Vertretern der am weitesten auseinandergehenden Richtungen der alten Kirche. Auf die Bestreitung durch die Aloger und auf das Stillschweigen Marcions ist keine Rücksicht zu nehmen. Der dogmatische Standpunkt des Justin ist nur unter der Voraussetzung zu begreifen, daß er das vierte Evangelium kannte. Daß er es nirgends nennt, während er die Apocalypse Johannes zuerkennt, ist dem Umstand zuzuschreiben, daß es mit den drei andern zu den *ἀπομνημονεύματα* gehörte, was übrigens Ewald zu beweisen unterlassen hat. Anspielungen auf den Text des ersten Briefes und des vierten Evangeliums sind bereits früher vorhanden bei Polycarpus, Barnabas und Ignatius. Hat auch Papias in seinem Werke über den Ursprung des vierten Evangeliums nichts berichtet, so soll daraus nicht folgen, daß er es nicht gelesen oder gebraucht hat. Haben Papias und Polycarpus den ersten Brief erwähnt, so

ist damit die Frage nach dem apostolischen Ursprung des vierten Evangeliums abgemacht [1]). Auch der Passahstreit beweist Nichts gegen die Aechtheit. Es war allein ein Streit über den Tag der Feier zwischen Kleinasien und Rom. Johannes konnte als freier Christ in Palästina das Passahfest am Sonntag (!) gefeiert und in Kleinasien sich an die dortige Sitte angeschlossen haben. Dabei gingen die Kleinasiaten vom vierten Evangelium aus, nach welchem Jesus am 14. Nisan gestorben war, und war nicht Apollinaris, selbst ein Quartodecimaner? [2]) Das ist Alles, was Ewald auf die Kritik der Tübinger Gelehrten zu antworten gewußt hat. Beinahe in keine einzige Detailfrage geht er ein. Die Ansicht Weitzel's wird als eine mögliche Hypothese mit der früheren entgegengesetzten Meinung, daß Johannes sich der kleinasiatischen Sitte anbequemt habe, einfach verbunden. Das eine oder das andere soll wahr sein. Welches aber wahr sei, sagt Ewald nicht.

Die Thätigkeit der Tübinger Gelehrten in Betreff des vierten Evangeliums richtete sich nach Allem, was gegen sie geschrieben war, auf die Beantwortung der erhobenen Einwendungen, besonders in Hinsicht der Passahfeier, und weiter, als Antwort gegen Hase (Niermeyer's Kritik blieb Baur unbekannt), auf den Nachweis, daß die Apocalypse und das vierte Evangelium nicht den gleichen Verfasser haben können — ein Beweis gegen die Aechtheit des Evangeliums, der freilich für diejenigen keine Geltung mehr haben konnte, welche wie Meyboom [3]) und Réville [4]), den Zweifel Volkmar's theilten, ob die Apocalypse wohl von Johannes geschrieben sei.

Von den gleichen Grundsätzen, wie Baur und seine Schule, geht Hilgenfeld in seiner Untersuchung über den Ursprung des vierten Evangeliums aus [5]). Nach ihm ist die „Tendenzkritik" der Tübinger Schule nicht frei von Uebertreibung. Sie setzt z. B. das vierte Evangelium viel zu spät. Der frühzeitige Gebrauch dieser Schrift durch die Gnostiker nöthigt ihn, den Ursprung nicht später

---

[1]) Jahrbb. der bibl. Wiss. 1852—53, V. p. 178.

[2]) pag. 203 f.

[3]) De Openb. 1863. S. 309. 310.

[4]) Revue des Deux Mondes. Oct. 1863 p. 632—636.

[5]) Die Evangelien nach ihrer Entstehung und geschichtlichen Bedeutung 1854. p. 229 f.

zu setzen, als zwischen 120—140 [1]). Der Entwickelung des Lehrbegriffs des vierten Evangeliums und der Briefe des Johannes, worauf vor ihm Frommann [2]) und vor Allem Köstlin [3]) und Reuß ihre Thätigkeit gerichtet hatten, widmete er eine neue Untersuchung [4]). Was von Baur bereits angedeutet war [5]), suchte Hilgenfeld nachzuweisen, daß die Briefe, wie gleichartig auch in Stil und Form, doch was den dogmatischen Inhalt betrifft, zu sehr vom vierten Evangelium abweichen, als daß dieselbe Person beide geschrieben haben könnte. Nur darin unterscheidet er sich von Baur, daß er dem ersten Brief, Baur dem Evangelium die Priorität zuerkennt. Was das Evangelium betrifft, so hängt der Inhalt desselben zusammen mit den Begriffen der Gnostiker, besonders mit der Schule des Valentinus. Dieß fällt besonders in's Auge bei dem kosmischen und ethischen Dualismus des Verfassers, den Hilgenfeld u. A. findet in den Worten *πατρὸς τοῦ διαβόλου* und *ὅτι ψεύστης ἐστὶ καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ* Joh. VIII, 44, worin er die Vorstellung von einem *δημιοῦργος* findet, der von der damaligen Gnostik für den Vater des Teufels gehalten wurde. Denselben gnostischen Charakter des vierten Evangeliums meint er weiterhin zu entdecken, wenn der Evangelist in seinem Eifer gegen das Judenthum so weit geht, daß er selbst den Moses und die Propheten für Diebe und Räuber im Schafstalle der Gotteskinder erklärt. Wenn damit Joh. IV, 22: *„ἡμεῖς προσκυνοῦμεν, ὃ οἴδαμεν, ὅτι ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστὶν“* zu streiten scheint, so meint Hilgenfeld, daß mit dem vorangehenden *ὑμεῖς προσκυνεῖτε* nicht allein die Samaritaner, sondern auch die Juden gemeint seien, daß Jesus allein das Subject sei von dem folgenden *ἡμεῖς*, und daß die Worte *ἐκ τῶν Ἰουδαίων* nichts anderes ausdrücken, als daß Jesus, die Quelle der *σωτηρία*, nach seiner menschlichen Seite betrachtet, jüdischen Ursprungs sei. Weder dem Lehrbegriff noch den Erzählungen des

---

[1]) pag. 347 f.

[2]) Der joh. Lehrbegriff in s. Verh. zur gesammten bibl.-christl. Lehre 1839.

[3]) Der Lehrbegriff des Evang. und der Briefe des Joh. u. die verwandten neutest. Lehrbegriffe. 1843.

[4]) Das Evang. u. die Briefe Joh. 1849.

[5]) Kanon. Evangg. p. 351 f.

vierten Evangeliums erkennt Hilgenfeld einen historischen Charakter zu. Die ganze, nach Einem Plan verfaßte Schrift, ist mit den Synoptikern nach Form und Inhalt im Streit und steht in Verbindung mit dogmatischen Fragen, die seit dem Beginn des zweiten Jahrhunderts in der christlichen Kirche zur Sprache kamen. Ein so jugendliches und kräftiges Evangelium kann kein Erzeugniß des Greisenalters sein, und was sonst über Johannes bekannt ist, paßt nicht auf den Verfasser des vierten Evangeliums. Auch gibt der Schriftsteller sich nirgends, ebensowenig I, 14, als XIX, 35 für Johannes aus. Ferner wurde der Passahstreit von Hilgenfeld [1]) nochmals ausführlich behandelt, mit einer historischen Kritik über Alles, was früher und später über diesen Gegenstand besonders mit Bezug auf das vierte Evangelium geschrieben war. Die Vorstellung, daß Jesus kein Passah mit seinen Schülern gefeiert hat, sondern an demselben Tage, an welchem es von den Juden gegessen wurde, gestorben ist, bleibt unvereinbar mit der Gewohnheit des Johannes, es nach dem Beispiele Jesu den Synoptikern zufolge am 14. zu feiern. Der vierte Evangelist, der nach dem Vorgang des Paulus das Feiern jüdischer Feste als unvereinbar mit dem christlichen Geiste betrachtet, hat den Todestag aus Exod. XII, 6 und ebenso den sechsten Tag vor dem Fest XII, 1, (entsprechend dem 10. Nisan), aus Exod. XII, 3 genommen, damit man erkenne, Jesus sei die Erfüllung des Passahlammes, und die Christen haben sich also mit dem alten nur vorbildlichen Passah nicht weiter zu befassen. Auch die Ueberlieferung in Betreff des Martyrtodes des Polycarp im „Martyrium", offenbar einer Copie des Leidens Jesu nach der Darstellung der Synoptiker, beweist, daß die Gemeinde von Smyrna das Passahfest auf jüdische Weise gefeiert hat. Das vierte Evangelium entstand also, nach seinem Inhalt zu urtheilen, kurz nach dem ersten Viertel des zweiten Jahrhunderts, wahrscheinlich in Kleinasien, wo die antijüdische Gnostik in einigen Kreisen anfing die altjohanneische Theologie, besonders die eschatologischen Begriffe der jüdischen Parthei zu vergeistigen. Der Schriftsteller, weit vom Ju-

[1]) Der Passahstreit der alten Kirche 1860 u. bereits früher in den Theol. Jahrbb. 1849, p. 209—281. 1857. p. 523 f. Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1858, p. 151 f.

denthum entfernt, war wahrscheinlich kein Jude, sondern ein entwickelter Heidenchrist, dessen Zweck war, für eine solche geistige und freie Auffassung des Christenthums gebildete Heiden zu gewinnen. Seitdem gab Hilgenfeld, veranlaßt durch den Widerspruch, den Baur in Beziehung auf einige exegetische Punkte, A. Kayser [1]), A. W. Meyer [2]), B. Weiß [3]) und besonders auf christologischem Gebiet Weizsäcker [4]) gegen ihn erhoben haben, noch eine geschichtliche Uebersicht über die johanneische Theologie und die Werke, welche hierüber in letzter Zeit erschienen waren [5]).

Nach all dieser Arbeit, welche die Kritik dem vierten Evangelium zugewandt hatte, trat die kirchlich-conservative Parthei noch einmal auf, um das bedrohte Gebiet zu retten. Ihr Wortführer war diesmal der gelehrte und scharfsinnige Professor in Berlin, E. W. Hengstenberg [6]). Nach ihm ist schon das Zeugniß des Eusebius entscheidend. Ohne darum die Aechtheit des vierten Evangeliums durch eine neue Untersuchung der patristischen Beweise im Einzelnen zu stützen, begnügt er sich mit einer Berufung auf Irenäus, Clemens Alexandrinus und Eusebius, nach welchen die Vierzahl der Evangelien als Grundgesetz der katholischen Kirche von Anfang an feststand [7]). Johannes schrieb es, 90 Jahre alt [8]), nachdem Christenthum und Judenthum bereits für immer geschieden waren, nach der Zerstörung von Jerusalem und vor der Apocalypse, die aus der Regierungszeit des Domitian datirt, zunächst für die Gemeinde zu Ephesus, doch zugleich mit dem Auge auf die ganze Kirche auch der folgenden Jahrhunderte. (I, 14, 16, XV, 18, X, 16, XII, 32.) [9]) Während in der Apocalypse die römische Weltmacht bekämpft ist, wird im Evangelium und den Briefen der Streit gegen heidnische Irrlehrer geführt, deren Einfluß das Christenthum in abstracte Spekulation

---

[1]) Revue de Theol. 1856. XII, 217. f. 257. f. XIII, 1857. p. 65.

[2]) Krit. exeg. Handb. üb. d. Ev. Joh. 4. Ausg. 1862.

[3]) Der joh. Lehrbegriff in seinen Grundzügen untersucht 1862.

[4]) Abhandl. üb. d. joh. Logoslehre. Jahrb. f. deutsche Theologie 1862 und früher 1859 IV. p. 685 f.

[5]) Zeitschr. für wiss. Theol. 1863. VI, 1. p. 96 f. und VI, 2 p. 214 f.

[6]) Das Ev. des heiligen Johannes erläutert 1863.

[7]) Bd. III. p. 394. 395. 403.

[8]) pag. 402. 400.

[9]) pag. 397.

aufzulösen suchte [1]). Bei Abfassung seines Evangeliums setzt er den Inhalt der drei anderen Evangelien, besonders dasjenige von Lukas, als bekannt voraus und stellt sich zur Aufgabe, ihre Berichte zu ergänzen [2]). Johannes, der hiezu allein befugt war, schildert den Herrn nach seiner göttlichen Abkunft und Herrlichkeit als Gottessohn und Gott selbst, [3]) eine Aufgabe, welcher sonst Niemand, auch Petrus nicht, wie das Markusevangelium zeigt, gewachsen war. [4]) Er schreibt Geschichte — wofür so manche genaue Angaben über Zeit und Ort der Begebenheiten, die Lebendigkeit der Charakterschilderung, die Erklärungen früher nicht verstandener Worte Jesu, die Anführung mancher hebräischen Worte zum Beweise dienen [5]) — aber mit einem apologetischen Zweck, gegen die Juden die Gottheit [6]), gegen Cerinth die Menschheit Jesu zu vertheidigen. [7])

Daß die Reden im vierten Evangelium meistens abweichen von denen, welche in den synoptischen Evangelien vorkommen, giebt Hengstenberg zu. Dieß kann aber den historischen Charakter nicht zweifelhaft machen. Jesus hatte zweierlei Lehrweisen, [8]) wofür auch bei den Synoptikern Matth. XI, 27 die Spuren vorhanden sind. Daß Stil und Wortgebrauch bei dem Evangelisten und Jesus gleichförmig sind, ist natürlich, weil Johannes sich die Form, in der Jesus sprach, angeeignet hat. [9]) Daß er die Reden nicht treu wiedergeben konnte, kann nur gesagt werden, wenn man die außergewöhnliche Hilfe des Geistes übersieht, der die Apostel an Alles erinnern sollte, was Jesus ihnen gesagt hatte, XIV, 26. [10]) Wie sollte auch ein Schriftsteller, bei dem die Wahrheit so viel gilt und der auf dem „Bleiben in den Worten Jesu" so viel hält, ihm erdichtete Reden in den Mund gelegt haben? [11]) Die strengste Kritik war denn auch nicht im Stande, ein einziges Wort nachzuweisen, das Christus nicht gesprochen haben könnte. [12]) Wird Jesus der Logos genannt, so ist dieß keine Anwendung eines alexandrinischen Lehrstückes auf seine Person, sondern hat seinen Grund im Wesen Christi selbst, der „als der Engel des Bundes" bereits den Erzvätern, einem Moses und Josua, erschienen war, von welchem

---

[1]) pag. 400. [2]) pag. 388. 389. [3]) pag. 361. [4]) pag. 391.
[5]) pag. 373. 374. 397. 408. [6]) pag. 370. [7]) pag. 383 f.
[8]) pag. 404. [9]) pag. 404. [10]) pag. 406 f. [11]) Ebendas.
[12]) pag. 408. 403.

Maleachi als „dem Boten des Bundes" geweissagt hat und der in den Sprüchen Salomo's als „die Weisheit" dargestellt wird. Auch die Logoslehre Philo's, so verschieden auch von der des vierten Evangeliums, ist derselben göttlichen Offenbarung entlehnt. [1]) Proben ähnlicher traditioneller Exegese liefern ferner: die Erklärung der Worte Joh. V, 25 von der leiblichen Auferstehung der Gerechten, welche der allgemeinen Auferstehung V. 28 und 29 vorangeht, während die Worte *καὶ νῦν ἐστιν* auf Todtenerweckungen, wie die von Lazarus zu Jesu Lebzeit hinweisen [2]), die Uebersetzung von *ἄνωθεν γεννηθῆναι* III, 3 durch „von Neuem geboren werden", [3]) und von *ἐρευνᾶτε* V, 39 in der gebietenden Form durch „forschet in den Schriften". [4])

Die gegen den historischen Charakter dieses Evangeliums erhobenen Einwendungen haben, soweit sie auf den vermeinten Streit der johanneischen Erzählungen mit denen der Synoptiker gegründet sind, keine Kraft. Johannes ergänzt die Berichte der Uebrigen. Daß die Synoptiker die Tempelreinigung am Ende erzählen, Johannes sie in den Anfang des öffentlichen Lebens Jesu setzt, ist kein Widerspruch, da diese Handlung zwei Mal stattfand. [5]) Die Taufe Jesu, welche der Evangelist nicht erzählt, wird aus den Synoptikern als bekannt vorausgesetzt. An eine innere Vision zu denken, I, 32 f., verbietet die Vergleichung mit Luk. III, 21, 22. [6]) Die wahre Lesart Joh. I, 28 ist Bethabara. [7]) Was die Berufung der Apostel betrifft, I, 38 ff., so erzählt Johannes die erste Bekanntschaft, die Synoptiker die letzte, definitive Anstellung. [8]) Joh. VI, 21 streitet nicht mit Matth. XIV, 32 und Mark. VI, 51, da *ἤθελον λαβεῖν αὐτὸν εἰς τὸ πλοῖον* bezeichnet, daß sie, während sie zuerst aus Furcht anstanden, ihn in das Schiff aufzunehmen, es nun wollten. [9]) Das Vaterland Jesu, dessen IV, 44 Erwähnung geschieht, ist nicht Galiläa, sondern Nazareth, und hiemit ist aller Streit aufgehoben. [10]) Die Synoptiker setzen in der Erzählung von der Mahlzeit zu Bethanien bei Simon die Auferweckung des Lazarus, der nach Johannes dabei war, voraus, melden aber die Auferweckung selber nicht, theils, weil dieß gefährlich war, so lange Lazarus noch lebte,

---

[1]) Bd. I. p. 6 f. [2]) pag. 317. II, p. 229. [3]) I. pag. 281.
[4]) pag. 321. [5]) Bd. I. p. 257. [6]) pag. 96.
[7]) pag. 83. [8]) pag. 113. 114. [9]) I. pag. 364. [10]) pag. 282.

theils, weil sie die Darstellung dieses belangreichen Factums dem Johannes überlassen wollten. [1]) Die Chronologie des Johannes und die der Synoptiker in Betreff der letzten Mahlzeit sind nicht verschieden. *Πρὸ τῆς ἑορτῆς* XIII, 1 zeigt an, daß allein die Fußwaschung, nicht auch das Uebrige im Kap. XIII vor dem Feste stattfand. [2]) *Εἰς τὴν ἑορτὴν* XIII, 29 bezieht sich auf die noch übrigen Festtage. [3]) *Τὸ πάσχα φαγεῖν* XVIII, 28 ist nicht das Essen des Passah, sondern die Feier einer anderen Mahlzeit auf das Fest, mit der bekannten Hinweisung auf Deut. XVI, 2, 3 und 2. Chron. XXX, 22. [4]) Die *παρασκευὴ τοῦ πάσχα* XIX, 14 kann nichts Anderes bezeichnen, als den gewöhnlichen Freitag vor dem Sabbath am Passahfest [5]) und „der große Sabbath" XIX, 31 ist nicht der erste Passahtag, sondern der Sabbath, der auf das Passahfest einfiel. [6]) Demzufolge hielt Jesus auch nach dem vierten Evangelisten, wie nach den Synoptikern, mit seinen Schülern die letzte Mahlzeit am 14. Nisan.

Möchte man aus Diesem und Anderem schließen, daß Hengstenberg sich nur wenig unterscheide von anderen Gelehrten, die einer früheren Periode der Exegese und Kritik angehören, so gebe man auf der anderen Seite Acht, wie er in seiner Exegese in mancher Hinsicht mit der Auffassung Baur's und Hilgenfeld's übereinstimmt oder wenigstens ähnliche Meinungen vorträgt. Die Worte z. B.: „ich bitte nicht für die Welt" XVII, 9 bedeuten bei Hengstenberg wie bei Hilgenfeld „ich bitte bei dieser Gelegenheit nicht dafür", sondern schließen die Welt aus nach 1. Joh. V, 16. Die Welt ist eine zweifache. Der eine Theil ist fähig, begnadigt zu werden I, 29, III, 17, IV, 42; der andere dagegen kann den Geist der Wahrheit nicht empfangen XIV, 17. Für die Welt in diesem Sinne wäre es ja ebenso zwecklos zu bitten, wie für den „Obersten der Welt" selbst.[7]) Meint Baur, der Lazarus des vierten Evangeliums sei aus Luk. XVI, 20 genommen und der vierte Evangelist habe in der Erzählung von seiner Auferweckung, als in einer sichtbaren Handlung, den Gedanken wollen darstellen, daß, „selbst wenn Jemand (Lazarus, s. V. 27) von den Todten auferstände, die Ungläubigen sich doch nicht weisen ließen," Luk. XVI, 31, so hält

---

[1]) Bd. II. pag. 226. 228. [2]) pag. 348. [3]) pag. 379.
[4]) Bd. III. pag. 210 f. [5]) pag. 251. [6]) pag. 276. [7]) Bd. III. p. 156 f.

auch Hengstenberg dafür, daß der Lazarus des Gleichnisses derselbe sei, wie der Bruder der Martha und der Maria, und daß Luk. XVI 31 auf die stattgefundene Auferweckung des Lazarus hingewiesen habe, Joh. XI. Ja er geht noch weiter und meint, dieses Gleichniß sei von Jesus zu Bethanien vorgetragen worden am Gastmahl Simons, der im Gleichniß durch den reichen Mann angedeutet werde, und offenbar im Hinblick auf ihn, auf seine fünf Brüder, die der Mahlzeit Simons beiwohnten, und auf Lazarus, der bei seinem reichen Schwager das Gnadenbrot aß (vergl. Luk. XVI, 4). Uebrigens theilt Hengstenberg die Ansicht der Tübinger Gelehrten und anderer Schriftausleger der freien Richtung, daß die Mahlzeit in Bethanien Joh. XII, 1 ff. nicht allein identisch sei mit derjenigen, welche Matthäus XXVI, 6—13 und Markus XIV, 3—9 erzählen, sondern auch mit der bei Lucas VII, 36 ff., welche letztere darum auch die Erzählungen des Matthäus und Markus übergeht, nur mit dem Unterschiede, daß Hengstenberg durch harmonistische Combinationen jeden Widerspruch in diesen Erzählungen wegzubringen weiß. Martha nämlich war verheirathet, wie schon der Ehrenname מָרְתָה (Frau des Hauses 2. Kön. V, 3, Jes. XXIV, 2, Targ.) andeutet, den sie nach ihrer Hochzeit mit dem Geschlechtsnamen, den sie früher geführt, vertauschte, und wie überdieß aus Luk. X, 38 erhellt. Ihr Mann war Simon der Aussätzige, durch welchen Beinamen die Evangelisten Matthäus und Markus ihre Verachtung gegen diesen Pharisäer zu erkennen geben. Derselbe Simon kommt auch mit Namen als der Gastgeber vor Luk. VII, 30 und offenbarte bei dieser Gelegenheit seine niedrige Gesinnung gegen die Frau sowohl, als gegen Jesus selbst. Maria von Bethanien war früher eine Sünderin Luk. VII, 39, 47, ein Umstand, der überdieß wahrscheinlich wird durch die köstliche Narde, die den Beweis ihrer früheren weltlichen Lebensweise lieferte, durch das Abtrocknen der Füße des Herrn zum Zeichen ihrer Reue mit den Haaren, die früher im Dienste ihrer Eitelkeit standen (vergl. I Petr. III, 3, Judith X, 3), durch die Thränen und das Küssen der Füße des Herrn, wodurch sie Buße that wegen des Mißbrauches, den sie früher von ihren Augen und ihrem Munde gemacht hatte. Auch ist sie dieselbe, wie Maria Magdalena. Absichtlich verschweigt Johannes, wohl aus Pietät

[1]) Bd. II, p. 210. 212.

gegen Maria, den Namen Simons des Aussätzigen, der, wie er Luk. VII, 39 die salbende Frau hart beurtheilte, so auch an der Spitze jener τινες gestanden zu sein scheint, welche Mark. XIV, 4 Maria wegen ihres Liebeswerkes tadelten. Gehörte er, wie wahrscheinlich ist, unter die „Einige", welche den Vorfall zu Bethanien den Pharisäern berichteten, Joh. XI, 46, dann mußte es ihm sehr willkommen sein, daß Judas (Simonssohn und Simon verstanden sich gut) ihm zu Hilfe kam. Ebenso absichtlich vermeidet es Johannes, um den Bestreitern des Christenthums keine Waffen in die Hand zu geben, die frühere Geschichte der Maria bekannt zu machen. Daß die Sünderin Luk. VII, 37 „in der Stadt" ist, Maria aber in Bethanien wohnte, macht keine Schwierigkeit. Die Stadt ist Jerusalem, und Bethanien, wo Simon ein Landgut hatte, wurde wegen der Nähe als suburbium zur Stadt gerechnet. Bei demselben Simon war Jesus öfers zu Gast, u. A. auch Luk. XI, 37 und XIV, 1—24, was aus seiner Liebe zu dem übrigen Hausgesinde erklärlich ist. Daß Magdalena von Magdala in Galiläa, Maria aber Joh. XII aus Bethanien war, ist wiederum kein Widerspruch. Sie stammte von Magdala, wohnte aber jetzt in Bethanien, was um so wahrscheinlicher ist, als Galiläa wegen ihres früheren Lebenswandels nichts als traurige Erinnerungen in ihr erwecken konnte.[1])

Auf die Seite der neueren Kritik von Tübingen, von Köstlin, Reuß und andern stellt sich Hengstenberg auch durch die Erkenntniß, daß das vierte Evangelium ein geschlossenes, zusammenhängendes System ist. Johannes schrieb es in der Absicht, zu beweisen, daß Jesus der Sohn Gottes sei, XX, 31. Kein anderer Evangelist hielt dieses Ziel mehr im Auge, als er. Sein Evangelium ist, so zu sagen, die erste Apologetik. Er beweist den Satz, daß Jesus der Sohn Gottes sei, mit einer gewissen systematischen Vollständigkeit durch eine Reihe von Argumenten.[2]) In der Abfassung dieses Evangeliums leuchtet ein wohlgeordneter Plan hindurch. Prolog und Schluß abgerechnet ist die Hauptmasse getheilt in sieben Gruppen, deren jede vier und diese wieder drei Unterabtheilungen haben.[3])

Auch in der Art und Weise, wie Hengstenberg manchen Erzählungen des vierten Evangeliums eine allegorische, geistige Bedeu-

---

[1]) Bd. II, p. 198—224.
[2]) Bd. III, p. 36 ff. [3]) pag. 401.

tung giebt, tritt seine Verwandtschaft mit neueren Exegeten hervor. Verwandt mit der Auffassung Baur's ist seine Ansicht von der Hochzeit zu Cana als einer Abbildung der Hochzeit des Lammes [1]). Die samaritanische Frau vergegenwärtigt als Typus das ganze Volk. Die „fünf Männer" IV, 18 bedeuten, ganz wie bei Hilgenfeld, die fünf Götter, welche die Samaritaner früher verehrten 2. Kön. XVII, 24, Joseph. Antiq. IX, 14, 3, während der Gott Israels, den sie jetzt anbeten, ihr gesetzlicher Mann nicht war [2]). Uebrigens hat die gleiche Erzählung noch in mehrerer Hinsicht eine höhere Bedeutung. Darauf deutet schon die heilige Siebenzahl von Worten, welche Jesus zu der Frau spricht, und der Name Συχὰρ (Lügenstadt) für Sichem. Jesus, beladen mit den Sünden der Menschen, setzt sich müde am Jakobsbrunnen nieder, durch welchen er selber vorgebildet ist [3]). Das Wunder der Brode hat neben dem buchstäblichen Sinn die höhere Bedeutung, daß Jesus mit seiner wunderbar nährenden geistigen Kraft seine Kirche erhält und versorgt in der Wüste des Lebens [4]). Auch in Siloa IX, 7 sieht Hengstenberg, ganz wie Hilgenfeld, einen Typus auf Jesus, den wahren Gottgesandten, der den geistig Blinden das Gesicht wiedergiebt [5]), mit dem Letztgenannten und mit Baur im Nichtbrechen der Beine Jesu das Gegenbild des Passahlammes (vergl. 1. Cor. V, 7), in Blut und Wasser, das Joh. XIX, 34 aus der durchstochenen Seite Jesu fließt, die Wohlthaten, welche der Tod Jesu gebracht hat, und mit Hilgenfeld noch specieller die Taufe und das Abendmahl, d. h. die Vergebung und Reinigung der Sünden [6]). Noch weiter geht nach Hengstenberg das Allegorisiren des vierten Evangeliums, als nach den Tübinger Gelehrten. Das Badwasser Bethesda V, 2 ist das Alte Testament, das unfähig ist, geistige Krankheiten wegzuspülen. Dieß kann allein Jesus. Der Kranke ist das Volk Israel. Die „fünf Hallen" sind, da fünf die Hälfte von zehn, das Sinnbild der Unvollkommenheit ist (vergl. Apoc. IX, 5), eine Andeutung des Unzureichenden der jüdischen Religion. Die 38 Jahre sind die Anzahl der Jahre, welche Israel nach dem zweiten Jahr des Auszugs zu seiner Strafe in der Wüste zubringen mußte Deut. II, 14, ehe es

---

[1]) Bd. I, p. 135. [2]) pag. 262.
[3]) pag. 249—252. [4]) pag. 349.
[5]) Bd. II, p. 133 f. [6]) pag. 282. Vgl. Hilgenfeld, die Evangelien p. 316.

durch Josua nach Kanaan gebracht wurde, während der Engel, der in das Wasser niedersteigt, nach Hengstenberg in Uebereinstimmung mit Hilgenfeld zum Text gehörend, bezeichnet, daß dieses Wasser ohne Dazwischenkunft Gottes keine heilende Kraft haben konnte [1]). Der auf dem Meere wandelnde Jesus stellt dar, wie er ruhig auf der großen Weltsee dahin wandelt (vergl. Dan. VII, Apoc. XIII, 1, Jes. LVII, 20), während die Gläubigen im Ungestüm des Windes und der Wellen keine Ruhe haben, bis Jesus bei ihnen ist. [2]) Der Speichel, den Jesus zur Heilung des Blindgeborenen mit Erde vermengt, ist das Bild des göttlichen Geistes, der, auch nach Gen. II, 7 den aus Erde geformten Menschen beseelt [3]). In der Auferweckung des Lazarus hat Jesus die allgemeine Auferweckung der Todten V, 25 bereits sichtbar vorgebildet [4]). Auch die Fußwaschung hat neben dem gewöhnlichen Sinn eine zweite symbolische Bedeutung, die in XIII, 10, 11 angedeutet ist [5]). Endlich ist das Fischnetz XXI, 6 die Kirche und die Menge großer Fische „die Fülle der Heiden", die eingeht, worauf auch in V. 11 die aus 2. Chron. II, 17 genommene Zahl 153 weist, die Zahl der Fremdlinge (Heiden), welche Salomon zählte im Betrag von 153 tausend und sechshundert, während das Verlangen Jesu, von den Fischen zu essen, V. 10, 12, ein geistiges Essen ist (vergl. Jer. XV, 16, Ezech. III, 3) zur Andeutung des Genusses, den der geistige Fischfang Jesu gewährt [6]).

Solche Allegorien, die, wo sie von neueren Exegeten bemerkt werden, nach dem Urtheil der Tübinger Kritik den Beweis liefern, daß der Evangelist, indem er die Thaten Ideen unterordnet, nicht die Absicht hatte, Geschichte zu schreiben, und die darum auch den Beifall supranaturalistischer Ausleger, wie Meyer's, sich nicht erwerben können, thun übrigens nach Hengstenberg dem historischen Charakter des vierten Evangeliums keinen Eintrag. Nach ihm hat der Evangelist die höhere Bedeutung in die Thatsachen nicht gelegt, sondern, durch den h. Geist getrieben, die Ideen nur erkannt, die „unter einer höheren Fügung" durch Gott und Jesus selber objectiv in denselben ausgedrückt oder abgebildet worden sind. Hengstenberg will denn auch nicht als ein Erneuerer der alten allegorischen Er-

---

[1]) Bd. I, p. 296 f. 300.
[2]) pag. 354.
[3]) Bd. II, p. 129 f.
[4]) pag. 229.
[5]) pag. 363.
[6]) Bd. III, p. 336.

klärungsweise angesehen werden. Als Exeget erklärt er die Allegorien, welche die Schrift ihm anbietet, und macht dabei die sehr richtige Bemerkung, daß Erklärung einer Allegorie sehr verschieden sei von allegorischer Erklärung [1]). Bei dieser Uebereinstimmung der orthodoxen Schule mit der freien kritischen in der Exegese bleibt nur die Frage übrig: was ist wahrscheinlicher, daß Gott selber in die Thatsachen die höhere Bedeutung gelegt hat, oder daß der Evangelist auf dem Standpunkt seiner Zeit, wie Philo, die höhere Bedeutung den von ihm erzählten Thatsachen erst gegeben hat? eine Frage, deren Beantwortung auf die Beurtheilung des historischen Charakters des vierten Evangeliums nicht ohne Einfluß sein kann. Das Erstere behauptet die Schule Hengstenberg's, das Letztere die kritische Schule von Tübingen, besonders Baur und nach seinem Vorgang Hilgenfeld.

Aus dieser historischen Uebersicht der Schicksale des vierten Evangeliums erhellt, daß die Kritik ihr letztes Wort noch nicht gesprochen hat. Noch stehen die Vertheidiger [2]) und die Bestreiter der Aechtheit dieser Schrift, wie sehr auch die Zahl der Letzteren in jüngster Zeit zugenommen hat [3]), einander gegenüber. Eine neue

---

[1]) Bd. I, p. 263.

[2]) M. Chavannes, Revue de Théol. von Colani 1863 p. 209—249, F. Godet, Comment. sur l'évangile de Saint Jean, t. I., 1864.

[3]) Hieher gehören u. a. Volkmar, geschichtstr. Theologie 1858. Tobler, die Evangel.-Frage 1858, Zeitschrift für wiss. Theol. 1860, p. 293, der das vierte Evangelium, wie den Hebräerbrief, dem Apollos zuschreibt, aber von Volkmar in der Zeitschr. f. wiss. Theol. 1860, III, p. 301 f. zurechtgewiesen worden ist. Michel Nicolas, Études critiques sur la Bible, Nouveau Test. 1864 p. 137. ff., der einen Schüler des Johannes, wohl den vorsitzenden Presbyter der Ephesinischen Gemeinde für den Verfasser hält. D. Schenkel, das Charakterbild Jesu 1864 p. 23—35 und 348—363, der übrigens den Einfluß der Denkweise des Johannes, wie diese sich allmählich in Ephesus gebildet hatte, auf die Abfassung der Schrift nicht ausgeschlossen haben will; L. S. P. Meyboom, de Openbaring, het laatste boek des N. T., naar inhoud en vorm verklaard 1863 p. 309. A. Réville, la vie de Jésus, de M. Renan 1864, p. 34. Ernest Renan dagegen hält, obschon hie und da mit Vorbehalt, den apostol. Ursprung des Evangelisten fest, giebt indessen den historischen Inhalt desselben großentheils preis. Erwähnung verdienen auch die „Notes sur l'évangile de Jean" v. M. Schwalb, Revue de Théol. von Colani 1863,

Untersuchung kann darum nicht überflüssig sein. Damit sie gerathe, muß man bei der Unsicherheit der kirchlichen Zeugnisse über den Ursprung dieser Schrift sie selber untersuchen. Soll aber dieses mit Frucht geschehen, dann drängt sich in erster Linie die Frage zur Beantwortung auf: Besitzen wir das vierte Evangelium in seiner ursprünglichen Form?

---

p. 113—149 und 249—279. Während des Abdruckes dieses Blattes erschien auch das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet von D. Fr. Strauß 1864. Siehe über das vierte Evangelium p. 62—80. 90—107. 137—145. 198—204. 358—366. 470—486. 496—513. 547—555. 591—596.

Zweites Kapitel.

Die ursprüngliche Form des vierten Evangeliums.

---

§. 1.

Weglassungen und Zusätze, von welchen die Handschriften kein Zeugniß geben.

Wie wir sahen, ist Ewald der Meinung, daß zwischen Kapitel V und VI ein ganzes Erzählungsstück ausgelassen sei. Diese Ansicht fließt bei diesem Gelehrten aus der Voraussetzung einer kunstgerechten Eintheilung dieses Evangeliums in fünf Stücke, von denen jedes wieder in drei Unterabtheilungen zerfällt. Der Evangelist erzählt nämlich fünf Reisen Jesu von Galiläa nach Judäa, I, 26, 29, II, 13, V, 1, VII, 2, XI, 7, und gruppirt darnach die Ereignisse. Obschon er sich an einen bestimmten Umfang dieser Stücke nicht gebunden erachtet hat, so läßt sich doch nach Ewald beobachten, daß, ausgenommen Nr. 3 d. h. V, 1 — VI, 1, die Theile stets umfangreicher werden, je mehr die Entwickelung des Drama an Bedeutung zunimmt. Hieraus wird nun geschlossen, daß zwischen V, 47 und VI, 1 ursprünglich die Erzählung einer gleichfalls zu Jerusalem vorgefallenen Begebenheit gestanden haben muß, wodurch dann das Verhältniß zwischen Nr. 3 und den übrigen Theilen hergestellt wäre. Weiterhin hat der Evangelist, dem es mehr um Reden als um Thaten Jesu zu thun ist, sich begnügt unter den verschiedenen Wundern Jesu eine Wahl zu treffen und von jeder Sorte ein besonderes sprechendes Beispiel zu nehmen. Nur die Heilung eines Besessenen

fehlt und eine darauf sich beziehende Erzählung wird nach Ewald den Inhalt des verloren geglaubten Stückes ausgemacht haben. So wird dann zugleich die Siebenzahl von Wundern vollständig, da das Wandeln auf dem Meere nicht unter die Werke gerechnet werden kann, welche Jesus zur Tilgung menschlicher Gebrechen und menschlichen Elends verrichtete.

Diese kritische Vermuthung hat, wie man sieht, in nichts Anderem ihren Grund, als in dem Bestreben die kunstgerechte Eintheilung, welche Ewald im vierten Evangelium entdeckt haben will, wahrscheinlich zu machen, und kann daher für Diejenigen, welche in die Composition des vierten Evangeliums einen anderen Blick thun, als er, keinen Werth haben. Laut dem Zeugniß der Handschriften, der altkirchlichen Schriftsteller und Uebersetzungen, deren keine einzige zu der Vermuthung führt, daß zwischen V und VI ein Stück weggefallen sei, müßte dieser Abschnitt schon verloren gewesen sein, ehe das Evangelium — der von Ewald angenommenen späteren, für einen weiteren Kreis bestimmten Ausgabe zufolge — in verschiedenen Abschriften vervielfacht worden wäre. Aber ist dieses wahrscheinlich, wenn doch der spätere Herausgeber nach Ewald entweder der Apostel selbst gewesen ist oder wenigstens Einer von denen, die unter seiner Aufsicht sein Evangelium redigirten? Sollten sie, die nach Ewald auch das 21. Kapitel unter seiner Aufsicht dem Evangelium beifügten, die Lücke zwischen V und VI nicht bemerkt haben? Und wenn die Lücke bei der ersten Ausgabe noch nicht bestand, ist es dann denkbar, daß das Stück in allen abgeschriebenen Exemplaren gleichzeitig soll verloren gegangen sein?

Vermißt Ewald eine Besessenenheilung, kann es dafür keinen anderen Grund gegeben haben, als das Wegfallen einer darauf gerichteten Erzählung? Wurde die Heilung Besessener von dem Evangelisten wohl für ein so großes Wunder angesehen? Glaubte er an leibliche Teufelsbesitzungen? Ist der Vorwurf, den man Jesu macht, daß er besessen sei, nicht ein Scheltname im Munde der Juden VII, 20. VIII, 48. X, 20? Kannte der Evangelist einen andern Teufel, als „den Obersten der Welt" auf sittlichem Gebiet VIII, 44. XII, 31. XIV, 30. XVI, 11?

Besteht für das Wegfallen eines oder mehrerer Stücke, die ursprünglich zum vierten Evangelium gehört haben sollen, kein Grund der Wahrscheinlichkeit, so ist eine andere Frage, ob nicht einige

kleinere oder größere Abschnitte durch eine spätere Hand hinzugefügt worden seien? Bestimmt erhebt sich diese Frage in Beziehung auf das letzte Kapitel.

Für den späteren Ursprung desselben sprechen, abgesehen von einigen sprachlichen Abweichungen [1]) folgende Punkte:

1) Die beiden letzten Verse von Kap. XX, welche offenbar ursprünglich den Schluß bildeten, den der Ergänzer stehen ließ, der Schriftsteller selber wahrscheinlich zurückgenommen haben würde. 2) Der Verfasser des 21. Kapitels nennt am Schluß von V. 24 „den Jünger, den Jesus lieb hatte", den Urheber des Evangeliums (*ὁ γράψας ταῦτα*) und bedient sich dabei der ersten Person in der Mehrheit (*οἴδαμεν*) im Unterschied vom Evangelisten, der XIX, 35 von sich selbst als dem Augenzeugen und Verfasser in der dritten Person spricht (*οἶδε*). 3) Der Verfasser, indem er XXI, 25 die erste Person in der Einheit gebraucht, zeigt, daß er bei *οἴδαμεν*

---

[1]) V. 1: *ἡ θάλασσα τῆς Τιβεριάδος*, wofür VI, 1 *ἡ θάλασσα τῆς Γαλιλαίας, τῆς Τιβ.*, wo *τῆς Τιβ.*, eine aus XXI, 1 entlehnte Glosse zu sein scheint.
Ἐφανέρωσε vgl. Mark. XVI, 12 (ein späterer Zusatz). Dieses Wort kommt im Evangelium vor zur Bezeichnung des sichtbaren Hervortretens Jesu unter den Menschen III, 21. VII, 11, wird aber vom Evangelisten, Kap. XX nicht für die Erscheinungen des Auferstandenen gebraucht.

V. 3: *ὑπάγω* mit einem Infinit., was sonst bei dem Evang. nicht vorkommt; *ἔρχεσθαι σὺν* anstatt *ἀκολουθεῖν*, vgl. XI, 33.

V. 4: *πρωΐας γενομένης* statt *πρωΐ* XVIII, 28. XX, 1.
στῆναι εἰς statt *ἐπὶ* c. Gen. VI, 19, 21. XIX, 13.

V. 5: *παιδία* statt *τεκνία* XIII, 33. Vgl. 1 Joh. II, 13. 18.

V. 6: *ἰσχύειν* statt *δύνασθαι*, an mehreren Orten.
ἀπὸ in der Bedeutung von wegen (vgl. Matth. XIII, 44. XXVIII, 4. Luk. XXI, 26. XXII, 45) statt *διὰ* c. acc. XVI, 21.

V. 12: *ἐξετάζειν* für *ἐρωτᾶν* I, 19. 21. 25. IV, 31. XVI, 5.

V. 14: *ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν* statt *ἀναστὰς ἐκ τ. ν.* XX, 9. Ueber II, 22 später.

V. 18: *φέρειν* statt *ἄγειν* I, 43. VII, 45. IX, 13. XVIII, 13. 28. XIX, 13. 16.

V. 24: *ὁ μαρτυρῶν* statt *ὁ μεμαρτυρηκώς* I, 34. XIX, 35.

V. 25: *οἶμαι*, das nirgends im Neuen Testament vorkommt, während *οἴεσθαι* nur zwei Mal, ein Mal bei Paulus, das andere Mal bei Jacobus, vorkommt.

V. 24 zugleich im Namen von Anderen spricht, und unterscheidet sich dadurch von dem Jünger (ὁ γράψας ταῦτα), mit welchem dagegen der Evangelist XIX, 35 sich indentificirt. 4) V. 25 wird selbst von denen, die das ganze Kapitel dem Evangelisten zuschreiben, wegen seines apokryphischen Charakters, trotz der Handschriften, auch dem Sinaiticus (nur 63 hat ihn nicht und einigen Scholiasten zufolge wurde er, ohne Anführung einer handschriftlichen Auctorität, von Mehreren für eine προσθήκη gehalten), trotz allen Uebersetzungen Orig. Cyr. und Chrys., einer späteren Hand zugeschrieben. Geschieht dieses mit Recht, dann trifft dasselbe Urtheil, da V. 25, was äußere Bezeugung betrifft, vom Uebrigen nicht abgetrennt werden kann, das ganze Kapitel. 5) Die „Söhne des Zebedäus" V. 2 ist eine Bezeichnung, die das vierte Evangelium nicht kennt und die synoptisch klingt. Ueberdieß spricht der Evangelist nirgends von Jacobus und Salome, sei es denn auch, daß diese letztere XIX, 25 sich hinter den hier genannten Frauen verbirgt. 6) Die Art und Weise, in welcher der Hirtenstab über die Gemeinde mit Nachdruck in die Hand des Petrus gelegt wird XXI, 15—19 ist vielmehr synoptisch Matth. XVI, 18. 19. X, 2, als im Geist des vierten Evangelisten, bei welchem „der Jünger, den der Herr lieb hatte", als der Hauptapostel in den Vordergrund tritt XIII, 23. f. XVIII, 15 und vor Allem XIX, 26. 7) Von einer späteren Hand scheint ferner die ausführliche Beschreibung „des Jüngers, den der Herr lieb hatte" XXI, 20, als „dessen, der XIII, 25 bei der Mahlzeit ihm an die Brust gesunken war und gesagt hat: Herr, wer ist es, der dich verräth? eine Umschreibung, die, wäre der Evangelist der Verfasser, völlig überflüssig gewesen wäre, und darum auch sonst nirgends zur Bezeichnung dieses Jüngers XVIII, 15. 16. XIX, 26. XX, 3 vorkommt. Diese Benennung stimmt außerdem überein mit der Art und Weise, wie dieser Jünger auch später in Kleinasien bezeichnet wurde als ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ ἀναπεσών Iren. c. haer. III, 1 und Polycrates, bei Euseb. III, 31, und sieht ganz wie ein Citat aus Joh. XIII, 25 aus, das der Natur der Sache nach dem Evangelisten selber nicht zugeschrieben werden kann. 8) Der Schauplatz der Scene ist Galiläa, ohne daß der Schriftsteller — wie es der Evangelist thut I, 44 (vgl. II, 12). IV, 3. 43. VI, 1. VII, 1 — berichtet, daß und wie Jesus und seine Schüler aus Jerusalem dorthin zurückgekehrt seien. 9) „Der Jünger, den der Herr lieb

hatte", treibt hier, wie bei den Synoptikern Matth. IV, 18. Mark. I, 19 und Luk. V, 10 den Fischerberuf — ein Zug, der im vierten Evangelium nicht vorkommt und selbst durch I, 35, wo er vor seiner Berufung durch Jesus zu den Schülern Johannis des Täufers gezählt zu werden scheint, eher widerlegt wird. 10) Der Verfasser des Anhangs nennt V. 14 die Erscheinung, die er meldet, die dritte, während der Evangelist, wenn er die Erscheinungen hätte zählen wollen, wahrscheinlich auch die Kap. XX, 19 und 26 erzählte als die erste und zweite würde bezeichnet haben (vgl. IV, 54 mit II, 11). 11) Die Vorstellung von der Wiederkunft Jesu als einer sichtbaren, in eine bestimmte, nicht ferne Zeit fallenden, setzt ein ganz anderes Kommen des Herrn voraus, als dasjenige, von welchem Jesus bei dem Evangelisten in Verbindung mit der Lehre vom Paraclet redet XIV, 3. 18. 23 (vgl. XVI, 22. 23. 26) als von seinem fortdauernden Kommen in geistigem Sinne.

Ist Kap. XXI von einer späteren Hand, dann hat man das Recht, ja die Pflicht, zu untersuchen, ob von derselben oder einer anderen Hand vielleicht sonst noch in diesem Evangelium Spuren vorhanden seien.

Dieser Meinung war Weiße [1]). Der Kern des Evangeliums, die Reden Jesu und des Täufers, sollen von Johannes aufgezeichnet sein, aber ein späterer Herausgeber habe historische Einzelnheiten dazwischen eingeflochten. Dieser Ansicht trat u. A. Frommann [2]) und Lücke [3]) gegenüber. Eine genaue sprachliche Vergleichung der Theile unter einander, wie ein Blick in die Composition des ganzen Evangeliums stellen es außer Zweifel, daß wir hier ein Ganzes vor uns haben. Auch sind die Wundererzählungen in diesem Evangelium durchaus nicht an der unrechten Stelle, sondern hängen, wie sich später zeigen wird, auf's engste mit den darin vorkommenden Ideen zusammen. Auffallend ist es überdies, daß Weiße bei seiner Vorliebe für die Synoptiker, besonders für Markus, in den Reden des vierten Evangeliums die Hand eines Augen- und Ohrenzeugen, wie Johannes, erkennen konnte.

Die Hypothese, welche Weiße im Allgemeinen vorgetragen hatte,

---

[1]) Evangel. Geschichte I p. 106.
[2]) Stud. u. Krit. 1848 p. 909.
[3]) Comment. I, p. 140 f.

suchte Schenkel näher in's Licht zu stellen [1]). Auch nach ihm soll der Evangelist ursprünglich „Reden" geschrieben haben, die sich in zwei Haupttheile spalten: 1) Die Reden bis Kap. XIII, 2) die Abschiedsreden Jesu. Zur Begründung seiner Ansicht, daß die Thaten ursprünglich nicht mit den Reden verbunden waren, deutet er auf den Mangel an Zusammenhang hin, der hie und da zwischen beiden Bestandtheilen sich beobachten lasse. So paßt VII, 33 nicht als Antwort für die Diener des Sanhedrin V. 32. Die Worte Jesu, VIII, 37 enthalten keine Antwort für die gläubigen Juden V. 36. Ebenso gehört X, 26 nicht zu X, 22 ff., sondern ist eine Fortsetzung von X, 1—18. Auch VI, 27 schließt sich nicht gut an V. 26 an; XII, 23 nicht an 20—22, und ganz an der unrechten Stelle ist die Rede XII, 44 ff. Denkt man sich dagegen die Reden als ursprünglich für sich bestehend, dann wird III, 27—36 (ausgenommen V. 28—30) ursprünglich zu III, 11—21 gehört haben und ferner mit IV, 34 ff. und V, 19 f. verbunden gewesen sein, während die ῥῳῶσις IV, 32 recht gut an die ῥῳῶσις VI, 27 sich anschließt.

Gegen diese Theilungshypothese erheben sich nicht wenige Einwendungen. Der Zusammenhang ist nicht überall so gebrechlich, wie Schenkel es darstellen will. Dieß gilt besonders von VII, 33, wo Jesus nicht den Dienern antwortet, sondern seine V. 29 abgebrochene Rede fortsetzt. Auffallend mag es erscheinen, daß Jesus VIII, 37 f. an die „gläubig gewordenen" Juden V. 30. 31 die Strafrede hält V. 34 f. und sogar erklärt, daß sie ihn tödten wollen; aber auch sonst legt der Evangelist dem Glauben der Juden nur einen sehr geringen Werth bei II, 23. 24. VI, 66. Zwischen XII, 23 u. 24 f. ist der Zusammenhang der, daß der Besuch der Griechen Jesum veranlaßt, sich mit seinen Gedanken in die Zeit zu versetzen, da er, durch das Sterben verherrlicht, wie ein Samenkorn in einem ganzen Herbst von neuen Halmen wieder aufleben und Alle zu sich ziehen werde. Daß endlich X, 26, VI, 27 und XII, 44 historisch nicht an ihrem Platz scheinen, beweist nur, daß der doctrinäre Verfasser des Evangeliums, wie mehrmals sonst, sich um den historischen Zusammenhang wenig bekümmert — ein Umstand, auf welchen wir später in diesem Werke zurückkommen werden. Dagegen muß man um IV, 34 mit VI, 27 zu verbinden:

[1]) Stud. u. Krit. 1840, p. 765 ff.

1) übersehen, daß Jesus in der ersteren Stelle von der Erfüllung des göttlichen Willens als seiner Speise redet, in letzterer aber von der geistigen Speise, nach deren Genuß die Massen streben müssen, und 2) die Worte IV, 34 aus dem sehr guten Zusammenhang mit dem unmittelbar Vorhergehenden herausreißen.

Auch gegen Schenkel gilt ferner, wie gegen Weiße, der Einwand, daß bereits der erste Herausgeber des Evangeliums das Werk des Johannes in dieser ursprünglichen Form als „Reden" nicht gekannt hat, und daß, wie wir sehen werden, die Reden so wenig als die Thaten den Charakter eines Schriftstellers verrathen, der, wie der Apostel Johannes, Jesum selbst täglich gehört hat.

Einen sicherern Weg, um im vierten Evangelium ursprüngliche von späteren Bestandtheilen zu unterscheiden, schlug Alex. Schweizer ein. Ausgehend von der Voraussetzung, daß Kap. XXI dem Evangelium durch eine spätere Hand angehängt worden sei, glaubte er dieselbe Hand auch sonst in diesem Evangelium durchgängig zu entdecken. Giebt Kap. XXI eine Geschichte aus Galiläa, so werden ebenso die übrigen Geschichten aus Galiläa, die Hochzeit zu Cana II, 1—12, die Heilung des königl. Hofbeamten IV, 44 ff. und das Brodwunder VI, 1—26, erst später dem ursprünglichen Texte beigefügt worden sein. In dieser Annahme wurde er bestärkt durch folgende Beobachtungen:

1) „*τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ* schließt sich nicht an die Zählung der Tage im Kap. I." Dieses Bedenken fällt weg, wenn man mit Baur annimmt, daß der Evangelist zur Begründung der göttlichen Sendung Jesu zuerst drei Zeugnisse anführt, die der Täufer an drei auf einander folgenden Tagen ablegt, I, 19—28. I, 29 und I, 35, dann drei Beweise bringt, welche an ebenso vielen Tagen dem göttlichen Charakter Jesu entlehnt werden, nämlich den ersten 41—43 am ersten Tag, den zweiten am anderen Tag 44—52, also am zweiten, den dritten am dritten Tag II, 1 f., wenn man nicht vorziehen will, den dritten Tag von der Abreise Jesu aus der Umgegend des Jordan nach Galiläa zu rechnen I, 44.

2) „*οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου* II, 4 scheint verstellt, da Jesus trotzdem sogleich das Wunder thut." Man kann das zugeben, aber die Einwendung fällt weg, sobald sich herausstellt, was später gezeigt werden soll, daß diese Erzählung neben dem buchstäblichen Sinn eine höhere, ideale Bedeutung hat.

3) „Die *σημεῖα* und *τέρατα* IV, 48 passen nicht in den Zusammenhang." Auch dieser Einwand verliert seine Kraft, da der auf Wunder gegründete Glaube auch sonst in diesem Evangelium nicht hoch angeschlagen wird VI, 30 f., trotzdem daß Jesus große Wunder verrichtet.

4) „Undeutlich ist *ἀπῆλθε πέραν* VI, 1, da der Ort, von welchem dies *ἀπέρχεσθαι* geschah, nicht angegeben wird, und der Zusammenhang ebenso gut an die Westseite des Meeres, als an Jerusalem denken läßt" V, 47. Solche undeutliche Vorstellungen sind aber, wie wir später sehen werden, in dieser Schrift in Menge vorhanden und können dazu führen, wohl den historischen Charakter, aber nicht die ursprüngliche Form des Evangeliums in Zweifel zu ziehen. Dasselbe gilt von dem unbestimmten *τὸ ὄρος* VI, 3, während die Schwierigkeit, die in *ἑώρων* V. 2 liegen soll, durch die Bemerkung wegfällt, daß dieses ein Imperfectum und nicht, wie Schweizer meinte, ein Plusquamperfectum ist.

5) „Die Galiläer heißen V. 41. 52 *οἱ Ἰουδαῖοι*, welche Benennung auch sonst allein zur Bezeichnung der Einwohner von Judäa und Jerusalem vorkommt." Diese Bemerkung ist aber nicht stichhaltig, da *Ἰουδαῖοι* auch sonst der allgemeine Name ist, um Galiläer, wie Judäer, als Nation zu bezeichnen II, 6. IV, 9. 22. XVIII, 33. 35. XIX, 19. 40.

Gegen die Ansicht, daß diese Abschnitte ursprünglich nicht zum vierten Evangelium gehört haben, spricht ferner: 1) Die Gleichheit des Stils mit den anderen Theilen. 2) Der Umstand, daß nach dem Wegfallen von VI, 1—26, V. 27 f. sich nicht an V, 47 anschließt. 3) Die Bedeutung, welche diese Erzählungen, wie später gezeigt werden wird, in dem Zusammenhang des Lehrbegriffes dieses Evangeliums haben. Endlich kann die Weglassung dieser Stücke der Authentie des vierten Evangeliums auch darum nicht zu gute kommen, weil nach dem Wegfallen dieser Wundererzählungen noch ebenso große Wunder (so V, 1 f. IX, 1 f. XI, 1 f.) auf der Rechnung des Verfassers bleiben.

Neben diesen großen Einschaltungen sollen noch einige kleine Glossen von derselben späteren Hand sein. Dahin gehört XIX, 35—37. Der Verdacht beruht aber hier auf einer unrichtigen Erklärung von V. 35. Haben wir früher (S. 2. 3) *ἀληθινή* im Unterschied von *ἀληθής* und ebenso *μεμαρτύρηκε* und *οἶδε* richtig erklärt, so fallen die sprachlichen Bedenken Schweizer's weg,

während die Bemerkung über das Unbedeutende der hier bezeugten Thatsachen ihre Kraft verliert, wenn die Thatsachen, wie wir sehen werden, auf dem Standpunkt des Schriftstellers in der That höchst wichtig waren. Auch gegen XVI, 30. XII, 6 und VI, 64 sind die erhobenen Zweifel ungenügend. Ueber die Unächtheit von XVIII, 9 (vergl. XVII, 12) und II, 21. 22, worin wir mit Schweizer einstimmen, wird sogleich gesprochen werden. Endlich hält es Schweizer für unwahrscheinlich, daß die Berichte über die Erscheinungen Jesu, welche seinen Jüngern zu Theil wurden, XX, 19—29 ursprünglich zum vierten Evangelium sollen gehört haben. Der Auftrag an Maria Magdalena V. 17 und 18 „saget meinen Brüdern" u. s. w. läßt vermuthen, daß Jesus nicht daran dachte, auch seinen Jüngern zu erscheinen. Auch trägt die Erscheinung, welche Maria hatte (*μή μου ἅπτου* V. 17) einen ganz anderen Charakter, als die zwei folgenden, wo Jesus seine Hände und Seite zeigt und Thomas selbst nöthigt, durch Betastung sich von der Wahrheit seiner Auferstehung zu überzeugen. Werden diese Erzählungen aus dem Text entfernt, so wird hiemit zugleich der Widerspruch zwischen der rein geistigen Vorstellung des Wiedersehens Jesu nach seinem Tod XVI, 22. XIV, 18—23 und den materiellen sinnlichen Erscheinungen in Kap. XX aufgehoben. Das Grab konnte leer sein, da das Begräbniß nur ein vorläufiges war XIX, 42, und die Erscheinung, die der Maria zu Theil wurde, wobei sie Engel sah, die von Petrus und dem andern Jünger nicht gesehen wurden XX, 12, war ekstatisch visionärer Art. Das ursprüngliche Stück wird also mit XX, 18 geschlossen haben und daran unmittelbar der Schluß V. 30 und 31 hinzugefügt worden sein.

Gegen diese kritische Vermuthung muß bemerkt werden:

1) Ist allerdings die Erscheinung, welche Maria hatte, keine grob materielle, so wird sie doch vom Schriftsteller auch nicht als eine rein subjective dargestellt. Ist sie aber objectiv, dann stimmt auch diese äußere und sichtbare Erscheinung nicht mit dem innerlichen und rein geistigen Erscheinen, von welchem Jesus XIV, 21. 23 spricht.

2) Der Widerspruch zwischen einem Jesus, der betastet werden konnte V. 20. 27 und einem, der nicht angerührt sein will V. 17, lastet, ohne daß Jemand daran denkt und denken kann, eine Theilung anzunehmen, ebenso schwer auf 19—29, da derselbe, der sich

einerseits auf sichtbare und tastbare Weise zeigt, andererseits plötzlich erscheint V. 19 und 26.

3) Die Einwilligung in das von Thomas geäußerte Begehren hat ihren Grund in dem schwachen Glauben des Jüngers, der von Jesus gerügt wird, während das Schlußwort V. 29 ganz im Geist des vierten Evangeliums ist. Ueber den gegenseitigen Zusammenhang der Erscheinungen in Kap. XX und dieser mit dem Inhalt der Abschiedsreden wird in diesem Werke später besonders geredet werden.

Können wir in den Hauptsachen mit Schweizer nicht übereinstimmen, so beruht seine Kritik doch auf der richtigen Einsicht, daß, wird einmal der spätere Ursprung von Kap. XXI zugegeben, die Möglichkeit späterer Interpolation auch sonst in diesem Evangelium nicht geläugnet werden kann und deßwegen für den Kritiker das Recht und die Pflicht erwächst, hierauf sein besonderes Augenmerk zu richten.

Als Interpolation glauben wir in Folge einer solchen Untersuchung alle Exegesen betrachten zu müssen, welche, wie II, 21. 22. VII, 39. XII, 33. XVIII, 32. 9. den Sinn der Worte Jesu unrichtig wiedergeben. Die Worte *ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτὸν* (*τὸν ναὸν*), II, 19 können nicht vom Leibe Jesu erklärt werden, der nach der gewöhnlichen Vorstellung am dritten Tage nach seinem Tode aus dem Grabe wiedergekehrt ist. 1) Der Zusammenhang mit V. 14 und 16, 17 beweist, daß *ὁ ναὸς οὗτος* erklärt werden muß von *τὸ ἱερὸν* und *ὁ οἶκος τοῦ πατρός μου*, also von dem sichtbaren Tempel, den die Juden eben daran waren zu entweihen. 2) Auch die Juden verstehen V. 20 den Ausdruck ebenso, obschon sie den geistigen Sinn, in welchem der abgebrochene Tempel wiederhergestellt werden sollte, nicht fassen. 3) Die Worte *ἐν τρισὶν ἡμέραις ποιεῖν τι* können grammatisch nichts anderes bedeuten, als „drei Tage in einer Arbeit begriffen sein", in welcher Bedeutung der Ausdruck auch V. 20 (vergl. Luk. XIII, 14) [1]) vorkommt. Nun ist es gegen alle Analogie mit den Vorstellungen des Neuen Testaments, daß Jesus drei Tage lang damit beschäftigt gewesen wäre, seinen gestorbenen Leib wieder aufzubauen. Im Gegentheil ist die Auferstehung Jesu eine

---

[1]) Daß *ἐν* nicht steht vor *τεσσ. καὶ ἓξ ἔτ.* thut Nichts zur Sache. Einige Handschriften lassen hier und Markus läßt XV, 29 *ἐν* auch vor *τρισὶν ἡμέραις* weg. Vgl. was ich Godgel. bijdr. 1858 S. 452 f. geschrieben habe.

Thatsache, die am dritten Tage statt fand. 4) Die Auferweckung Jesu ist nicht allein eine Wiederbelebung seines Leibes, sondern eine Wiederkehr seiner Person aus dem Aufenthalt der Todten. 5) Die Vorstellung, daß Jesus, nachdem sein Geist von seinem Leibe geschieden war, seinen eigenen Leib herstellen solle, entbehrt aller Analogie. 6) Die Verweisung auf seine zukünftige Auferstehung als Zeichen V. 18 hat in diesem Zusammenhang keine Kraft. 7) Der Evangelist hat sonst nirgends Weissagungen von Jesu leiblicher Auferstehung und zeigt auch, indem XX, 9 allein von der γραφὴ spricht, daß er den Ausspruch II, 19 nicht kennt als eine Hinweisung Jesu auf seine Auferstehung. 8) Die Wiederbelebung Jesu wird passiv dargestellt als ein erweckt werden; nach dem Evangelisten dagegen steht Jesus auf (ἀνάστασις, ἀναστῆναι) XI, 25. XX, 9. Allein XXI, 14 steht ἐγερθεὶς. Der Unterschied beider Worte wird später besonders zur Sprache kommen. 9) Ohne die Exegese von V. 21. 22 hat V. 19 erst einen verständlichen Sinn. Brecht diesen Tempel ab, entweiht ihn nicht bloß, wie ihr thut, sondern brecht ihn ab (vernichtet euren Gottesdienst) und ich will ihn in 3 Tagen d. h. in kurzer Zeit (vergl. Hosea VI, 2) wieder aufrichten (nämlich in geistigem Sinne). Dieß ist das Zeichen, auf welches Jesus sich beruft. Wer die sittliche Macht hat, um, wo die Juden ihren eigenen Tempel abbrechen, einen neuen geistigen Tempel hinzustellen, hat auch die Befugniß, den Tempel von den bestehenden Mißbräuchen zu reinigen. 10) Die ursprüngliche Bedeutung dieses Wortes findet man Mark. XIV, 58. Der Tempel, den die Juden abbrechen sollten, ist der ναὸς χειροποίητος; der Tempel, den Jesus bauen will, ist der ναὸς ἀχειροποίητος, d. h. der geistige Tempel (Col. II, 11. 2 Cor. V, 1 vergl. 1 Cor. XV, 44. Act. VI, 14 und die Glosse zu Mark. XIII, 2 in der Handschr. v. Cambridge oder Cod. D.) 11) Erst so paßt diese Erzählung recht gut in den Zusammenhang des vierten Evangeliums als erste Machterweisung Jesu gegenüber dem Judenthum und als der Anfang dessen, was, wie wir später sehen werden, in der Erzählung II, 1 f. symbolisch ausgedrückt wird.

Die zweite Glosse ist VII, 39. Die hier gegebene Erklärung, obwohl an und für sich betrachtet nicht gegen den Geist des vierten Evangeliums (vergl. XVI, 7), scheint hier gleichwohl nicht an der rechten Stelle. Warum gerade hier diese Bemerkung, die, wäre sie

überhaupt richtig, überall sonst, wo von dem neuen Leben der Gläubigen die Rede ist, besonders IV, 14 ebenso wohl am Platze gewesen wäre? Wir fragen aber: ist diese Erklärung überhaupt richtig? Will Jesus VII, 38 sagen, daß, wer an ihn glaube, das neue Leben erst nach seiner Verherrlichung erhalten werde, oder: daß dieses neue Leben mit dem Glauben an ihn sogleich anfange? Wenn das Letztere wahr ist, wenn die Stunde des neuen Lebens nicht erst kommt, sondern schon da ist (*νῦν ἐστι*) V. 25 vergl. IV, 23, dann drückt V. 39 den Sinn von V. 38 nicht richtig aus. Der Glossator ließ sich, wie es scheint, durch das Futurum *ῥεύσουσι* verleiten, ohne zu bedenken, daß dieses Futurum relativ ist, wie z. B. *ὄψεται* III, 36 und darum auch mit dem Präsens *ἐχει ζωὴν* III, 36. *ζωὴν αἰώνιον δίδωμι αὐτοῖς* X, 28 oder mit dem Perfectum *μεταβέβηκε* V, 24 vertauscht werden kann.

Eine dritte Bemerkung von späterer Hand finde ich XII, 33. Daß *ὑψοῦν*, von *δοξάζειν* unterschieden, etwas Anderes bezeichnet, als einfach „in den Himmel erheben", wie Matth. XI, 23 und Act. II, 33 und wirklich eine Hinweisung auf das Kreuz enthält, an welches Jesus über die Oberfläche der Erde erhoben werde, macht die Vergleichung mit der Erhöhung oder Aufrichtung der ehernen Schlange III, 14 wahrscheinlich. Auch VIII, 28 enthält *ὑψοῦν* dieselbe Beziehung auf die Kreuzigung Jesu. Insofern giebt allerdings die Exegese XII, 33 den Sinn des *ὑψοῦν* nach einer Seite hin richtig wieder. Liegt aber im Sinne des Evangelisten in *ὑψοῦν* nicht noch etwas mehr, als nur „aufrichten"? Wird der symbolisirende Evangelist in der sichtbaren Erhöhung sowohl der Schlange, als Jesu an das Kreuz nicht ein Sinnbild seiner Erhöhung im geistigen Sinn von der Erde zum Himmel, mit anderen Worten ein Sinnbild seines Sieges gesehen haben? Wird dieß Letzte nicht deutlich angezeigt XII, 32 durch die Worte *ἐκ τῆς γῆς* in Verbindung mit *πάντας ἑλκύσω πρ. ἐμ.* und durch die Gegenüberstellung von *μένειν* (*ἐπὶ τῆς γῆς*) im Munde des Volkes? „Christus wird erhöht" bedeutet also: Christus wird an's Kreuz erhoben zum Zeichen seiner Erhöhung von der Erde nach dem Himmel. Dieser Gedanke wird nun in V. 35 nicht vollständig ausgedrückt. Warum ferner diese Bemerkung, wenn sie vom Evangelisten herstammte, erst an dieser Stelle, wo dem Zusammenhang nach der Hauptnachdruck nicht auf der Todesart Jesu (*ποίῳ θανάτῳ ἤμελλεν ἀποθανεῖν*), son-

dern auf der darin abgebildeten Erhöhung zum Himmel liegt? warum nicht bereits III, 14 oder VIII, 28? Ist Kap. XXI von späterer Hand, beweist dann nicht XXI, 19, daß der Ergänzer auch XII, 33 und XVIII, 32 dem ursprünglichen Texte beigefügt hat?

Ebenso wenig drückt XVIII, 9 den Sinn von XVII, 12 aus. Was XVII, 12 geistig gemeint ist, wird hier von der physischen Lebenserhaltung der Apostel erklärt. Die Meinung, daß die von Jesus erbetene Lebenserhaltung dazu dienen müsse, um ihr geistiges Verlorenwerden zu verhindern, bringt in die Worte Jesu einen Zwischengedanken, den die Formel *ἵνα πληρωθῇ* nicht zuzulassen scheint. Erfüllen heißt doch nicht: bewirken — auf welche Weise nun auch —, daß Etwas, sei es auch ganz anderer Art, geschehe, sondern: Etwas verwirklichen, was in einer Prophetie oder im Typus angedeutet oder vorgebildet ist.

Wollte man behaupten, daß der Evangelist selber die Worte Jesu nicht verstanden habe, so geht man von der Voraussetzung aus, daß die Worte objectiv mitgetheilt worden seien. Besteht aber dafür ein Grund in einem Evangelium, dessen Verfasser Jesum so darstellt, wie dieser in seiner eigenen Subjectivität eine Gestalt gewonnen hatte? Wo nicht, so fällt die Behauptung: der Evangelist hat die Worte, die er Jesus in den Mund legt, nicht verstanden, mit der anderen zusammen: er hat sich selbst nicht verstanden.

Ohne die Vermuthung von Glossen noch weiter auszudehnen und mit Baur XX. 30. 31 oder auch alle die Stellen, gegen welche wir früher Bedenken geäußert haben [1]), hieher zu ziehen, sind wir noch stets der Ansicht, daß die Worte *ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ* VI, 39[b], XII, 48[b], *κἀγὼ ἀναστήσω — ἡμέρᾳ*, VI, 40[b], 44[b] und ebenso V, 28. 29 als in den Zusammenhang nicht passend und mit der durchgängigen Lehre des Evangelisten über Auferstehung, Gericht, ewiges Leben und über den Tag der Wiederkunft Jesu streitend, späteren Ursprungs seien und wegen der juden-christlichen Ideen, welche darin ausgedrückt sind, dieselbe Hand verrathen, welche die Parusie als eine sichtbare Wiederkunft Kap. XXI, 22. 23 dargestellt hat. Wir verweisen der Kürze halber auf das früher von uns über

---

[1]) Krit. hist. Inl. in de Schriften des N. T. 1856. p. 149—154.

diesen Gegenstand Geschriebene [1]) und auf die Behandlung dieses Punktes bei dem Abschnitt über den Lehrbegriff des Evangelisten.

Wäre der erste Brief, welcher dem Johannes zugeschrieben wird, nicht von dem Verfasser des vierten Evangeliums, worauf wir hier nicht eintreten [2]), so würde ich es nicht für unwahrscheinlich halten, daß die Briefe, Kap. XXI des Evangeliums und die Interpolationen von derselben Hand seien. Wenigstens fällt die Uebereinstimmung zwischen der noch juden-christlichen Parusielehre des Briefstellers II, 28: (ὅταν φανερωθῇ — ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ), IV, 17, (ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως) und II, 18 (ἐσχάτη ὥρα) und des Verfassers des Anhangs XXI, 22. 23. und damit auch bei der Abweichung vom vierten Evangelium in die Augen, in welchem der Tag der Wiederkunft des Herrn nicht als ein bestimmter Zeitpunkt, sondern als eine fortlaufende Zeitperiode dargestellt XVI, 23. 26. und das Kommen Jesu mit dem Kommen und der fortdauernden Wirksamkeit des Paraclet XIV, 16—23 identificirt wird.

Als Resultat unserer Untersuchung steht also fest, daß wir das vierte Evangelium, mit Ausscheidung von Kap. XXI, größtentheils in seiner ursprünglichen Form besitzen, daß aber der spätere, zu den befreundeten Lesern des Evangeliums gehörende Herausgeber, der jenes Kapitel nach dem Tode des Apostels dem Evangelium beifügte und vermöge seiner noch sinnlichen Vorstellung von der Parusie nicht auf der Höhe stand, um den geistigen Sinn der Lehre von Auferstehung, Gericht, Wiederkunft und einiger anderer Stellen im Evangelium zu verstehen, sich hie und da Interpolationen erlaubt hat, durch welche er nach seiner in dieser Hinsicht noch jüdisch-christlichen Denkweise und auf seinem auch in anderer Beziehung noch weniger entwickelten Standpunkt, die Meinung des Evangelisten zu erklären gesucht hat. Dieß kann uns um so weniger wundern, da die Lehre des vierten Evangeliums so sehr von dem gewöhnlichen christlichen Denken abweicht, daß sie in ihrer reinen Gestalt nie-

---

[1]) Jaarbb. voor wetenschappelijke theolog. VI, 1848. S. 419—453. VIII, 1850. S. 431—458.

[2]) S. meine „Inleiding“ S. 377—381. de Wette, Einl. p. 331. Baur, kanon. Evangel. p. 350 u. theolog. Jahrb. 1848, p. 293—337. Zeller, theolog. Jahrb. 1845 p. 589 und 1847 p. 137. Hilgenfeld, das Evangel. und die Briefe Joh. p. 322 f.

mals kirchlich geworden ist, und nur einzelne Gedanken, die darin ausgesprochen werden, z. B. die Logoslehre in der späteren Theologie, eine Vermischung von juden-christlichen und pauliniſchen Anſchauungen, aufgenommen worden sind [1]).

§. 2.

Weglaſſungen und Zuſätze, welche von Handſchriften bezeugt werden.

Von den genannten Zuſätzen und Exegeſen, deren Entſtehung von der ersten Herausgabe des Evangeliums durch den Verfaſſer des XXI. Kapitels zu datiren ſcheint und deren bezügliches Alterthum durch die Auctorität aller Handſchriften und Ueberſetzungen verbürgt ist, ſind die ſpäteren Weglaſſungen und Zuſätze zu unterſcheiden, die nach äußern Zeugniſſen nicht zum urſprünglichen Texte gehört haben.

Ohne uns in alle, oft unwichtige Varianten einzulaſſen, bringen wir hier allein die kleineren und größeren Weglaſſungen und Zuſätze in Rechnung, welche durch die älteſten Zeugniſſe an die Hand gegeben werden.

I, 16. Gew. T. AC*** EFGHKM Orig. etc.: *καὶ ἐκ τοῦ πληρ.* Lies: *ὅτι ἐκ τ. πλ.* mit BC*DLX Sinait. Orig. Euseb. ꝛc.

„ 27. Gew. T. AC*** EFHKMU ꝛc.: *ἀντός ἐστι.* Wegzulaſſen mit BB*L Sin. Orig.

„ 27. Gew. T. AC*** ꝛc. EFG ꝛc.: *ὃς ἔμπροσθέν μου γέγονε.* Wegzulaſſen mit BC*L Sin. Orig. ꝛc.

„ 28. Gew. T. C** KUΛ ꝛc. *βεθαβαρᾷ.* Lies: *βηθανίᾳ* mit ABC* Sinait. EFGHLM ꝛc. Origenes, Op. II, 130 verſichert, daß *σχεδὸν ἐν πᾶσι τοῖς ἀντιγράφοις* ſo geleſen werde, erklärt ſich aber für *βηθαβαρᾷ* aus geographiſchen Gründen.

„ 40. Gew. T. AC*** EFG ꝛc.: *ἴδετε.* Lies: *ὄψεσθε* mit BC*L.

---

[1]) S. die geſchichtl. Ueberſicht über die Exegeſe von Joh. V, 25 in Verbindung mit V. 28 und 29, von mir niedergelegt in d. Jaarbb. voor wetenschappelijke theologie D. VI, 1848 — Seite 419—453.

I, 43. Gew. T. AB** EFG ꝛc.: *Ἰωνᾶ*, aus Matth. XVI, 17 genommen. Lies: *Ἰωάννου* mit B*L Sin. Ueberss. vergl. XXI, 15—17.

II, 17. Gew. T. mit einigen minusc.: *κατέφαγε*, den Sept. entlehnt. Lies: *καταφάγεται* mit ABEFG Sin. ꝛc.

III, 15. Gew. T. EFGH: *εἰς αὐτὸν*, V. 16 entnommen. Lies: *ἐν αὐτῷ*, einzufügen bei *ἔχῃ* mit BL.

„ 25. Gew. T. *Ἰουδαίων*. Lies: *Ἰουδαίου* mit ABEFGH KL. Sin. *A*** Or.

„ 31[b], 32. Gew. T. A: *ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστὶ καὶ ὃ ἑώρακε* ꝛc. Lies mit D. Sin. und einigen minusc.: *ὁ ἐκ τοῦ οὐρ. ἐρχόμενος ὃ ἑώρακε* ꝛc. Scheint diese Auctorität für die Weglassung zu schwach, so bedenke man, daß auch B und L *καὶ* weglassen. Wird *καὶ* weggelassen, dann geben die Worte einen matten Sinn und lassen vermuthen, daß *ἐπάνω πάντων ἐστὶ*, in diesem Vers aus 31[a] herübergenommen, mit D Sin. ꝛc. ebenfalls wegfallen muß. Die ursprüngliche Lesart war: *ὁ ἐκ τοῦ οὐρ. ἐρχόμενος, ὃ ἑώρακε* ꝛc. Ein Glossator, der diese Worte nicht verstand, fügte nach *ἐρχόμενος* aus 31[a] *ἐπάνω π.* bei und noch später entstand die Lesart *καὶ* vor *ὃ ἑώρ.*, um die Glosse *ἐπάνω π.* besser mit *ὃ ἑώρ.* zu verbinden. Man übersetze V. 31 so verbessert: der von der Erde ist, ist von der Erde (d. h. irdisch) und spricht aus der Erde; der vom Himmel kommt, bezeugt das, was er (im Himmel) gesehen und gehört hat.

IV, 5. Gew. T. mit einigen minusc.: *Σίχαρ*. Lies: *Συχὰρ* mit ABCDL Sin. ꝛc.

„ 36. Gew. T. AC**EGH *καὶ ὁ θερίζων*. Lies: *ὁ θερίζων* mit BC*DL Sin. Orig. ꝛc. *Καὶ* stammt aus der verkehrten Verbindung von *ἤδη* mit V. 35.

V, 3[b]—5. Gew. T. AC** EGH: *ἐκδεχ. — νοσήματι.* Diese Worte gehören nicht zum ursprünglichen Text. Sie finden sich nicht in BC* Sin. Ueberss. — Codd. AL haben V. 4, lassen aber *ἐκδεχ. — κίνησιν* weg. D, der Sinait. Uebersetzungen und Evangelien haben die

letzteren Worte, dagegen nicht V. 4. S und einige minusc. haben einen Asteriskus.

VI, 22. Gew. T. DEFG. Sin. Ueberss. ꝛc.: *εἰ μὴ ἓν ἐκεῖνο εἰς ὃ ἐνέβ. οἱ μ.* Lies: *εἰ μὴ ἓν* mit ABL Ueberss.

„ 40. Gew. T. EGHS ꝛc.: *τοῦτο δὲ.* Lies: *τοῦτο γὰρ* mit ABCD Sin. ꝛc.

„ 45. Gew. T. ABCK Sin. Orig.: *ὁ ἀκούσας*, zu behalten gegen *ὁ ἀκούων* DEGH. M. ꝛc. Tischendorf.

„ 51. Gew. T. EGHK ꝛc.: *καὶ ὁ ἄρτος δὲ, ὃν ἐγὼ δώσω, ἡ σάρξ μου ἐστὶν, ἣν ἐγὼ δώσω ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς.* Beizubehalten gegen BCDL ꝛc., die *ἣν ἐγὼ δώσω* weglassen, wozu ein Abschreiber, der bereits *ὃν ἐγὼ δώσω* geschrieben hatte, wegen der Gleichartigkeit der Worte leicht kommen konnte. Den Sinn, der nach der Weglassung unverständlich wird, wollte der Sinaitiker herstellen, indem er mit Umsetzung der Worte las: *ὁ ἄρτος, ὃν ἐγὼ δώσω ὑπὲρ ...., ἡ σάρξ μου ἐστὶν.*

„ 55. Gew. T. DEGHM sinait. Ueberss.: *ἀληθῶς ἐστι βρῶσις — ἀληθῶς ἐστι πόσις.* Beizubehalten gegen BCFKLT ꝛc., weil *ἀληθὴς* kein Prädikat von Speise und Trank sein kann. *ἀληθῶς* drückt dasselbe aus, was sonst *ἀληθινὴ.*

„ 63. Gew. T. EFGHM ꝛc. *λαλῶ.* Lies: *λελάληκα* mit BCDK Sin. ꝛc.

„ 69. Gew. T. C*** EFGH ꝛc.: *ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ζῶντος*, aus Matth. XVI, 17 genommen. Lies: *ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ* mit BC*DL Sin.

„ 71. Gew. T. EFHKM ꝛc.: *Ἰούδαν Σίμωνος Ἰσκαριώτην.* Lies: *Ἰ. Σ. Ἰσκαριώτου* mit BCGL ꝛc. Vergl. XIII, 2. 26.

VII, 40. EGHK ꝛc.: *πολλοὶ οὖν ἐκ τοῦ ὄχλου.* Lies: *ἐκ τοῦ ὄχλου οὖν* mit BDL Sin. Orig.

„ 50. Gew. T. EGHM ꝛc: *ἐλθὼν νυκτὸς πρὸς αὐτὸν.* Lies: *ὁ ἐλθὼν πρὸς αὐτὸν πρότερον* mit BDK ꝛc. Der Sinaiticus läßt dies ganz weg.

„ 52. Gew. T. EGHLM ꝛc.: *ἐγήγερται* (Correctur). Lies *ἐγείρεται* mit BDK Sin. ꝛc.

VII, 53—VIII, 11. Diese Perikope findet sich in D (6. Jahrh.), F (9. Jahrh.), G (10. Jahrh.), H (11. Jahrh.), K (9. Jahrh.), U (9. oder 10. Jahrh.) in einer großen Anzahl Minuskeln, Evangelistarien, vielen jüngeren Handschriften der Itala und Vulgata, in den angelsächsischen, palästinensisch-syrischen und äthiopischen Uebersetzungen. Zweifel äußern E (8. Jahrh.), M (9. Jahrh.), S (10. Jahrh.) und mehr als 30 Minuskeln, die sie mit Sternchen oder Kreuzchen bezeichnen. Sie fehlt ganz in B (5. Jahrh.), L (8. Jahrh.), Δ (9. Jahrh.), X (10. Jahrh.), T (fragm. cod. aus dem 5. Jahrh.), Sinaiticus (nach Tischendorf aus dem 4. Jahrh.; vergl. aber Hilgenfeld Zeitschr. für wissensch. Theologie 1864 p. 74 f.) und 50 Minuskeln. A (5. Jahrh.) hat von VI, 50—VIII, 52 eine Lücke, die laut Messung durch das Wegfallen von zwei Seiten entstanden ist. Nach der durch Wetstein und Woide veranstalteten Messung war für die Perikope auf diesen 2 Seiten kein Raum. Auch C (5. Jahrh.) hat von VII, 3—VIII, 34 eine Lücke. Nach der durch Boivin und Tischendorf veranstalteten Messung der Seiten fehlte die Perikope in dem verloren gegangenen Stück. Für dieses Fehlen der Perikope zeugen ferner Euthymius Zigabenus (12. Jahrh.) (*παρὰ τοῖς ἀκριβέσιν ἀντιγράφοις ἢ οὐχ εὕρηται ἢ ὠβέλισται*), der Scholiast in der Baseler Handschr. B VI, 27 (10. Jahrh.) (*τὸ περὶ τῆς μοιχαλίδος κεφάλαιον ὡς ἐν τοῖς πλείστοις ἀντιγράφοις μὴ κείμενον* ꝛc.), ein Scholion in 137, Vat. 756 (11. oder 12. Jahrh.) *τοῦτο ἐν τισι τῶν ἀντιγράφων οὐχ εὑρίσκετο*), während Hieronymus c. Pelag. II, 17 durch die Bemerkung, daß sie in vielen griechischen und lateinischen Codd. gefunden werde, zugleich anzeigt, daß ihm Handschriften und Uebersetzungen bekannt waren, in welchen sie sich nicht fand. Unter den Uebersetzungen wird sie vermißt in den ältesten Handschriften der Peschito (Ende 2. Jahrh.) und der Philoxeniana (508), in zweien der ältesten Handschriften der Itala, nämlich Cod. Vercell. und Brixianus (von Blanchini herausge-

geben), in der koptischen und sahidischen (3. Jahrh.), in der gothischen v. Ulfilas (4. Jahrh.) und in der armenischen (5. Jahrh.). Unter den kirchlichen Schriftstellern tritt als Zeuge gegen die Aechtheit auf wahrsch. Clemens Al. (Strom. II, p. 507). Der Commentar von Origenes hat an der betreffenden Stelle eine größere Lücke, und gestattet also kein Urtheil. Chrysostomus knüpft in seinen Homilien VIII, 12 unmittelbar VII, 52 an, wobei er den logischen Zusammenhang zwischen beiden Versen nachweist. Er hält sogar VIII, 12 für eine Antwort Jesu auf die Rede der Juden VII, 52, die wahrscheinlich in Gegenwart des Nicodemus gegeben worden sei, den Jesus bei dieser Gelegenheit an ein früher zu ihm gesprochenes Wort III, 20 erinnere. Auf Grund hievon konnte Euthymius Zigab., der mit den Schriften des Chrysostomus sehr vertraut war, versichern *μηδὲ τὸν Χρυσόστομον ὅλως μνημονεῦσαι αὐτῶν*. Auch andere Commentatoren und Paraphrasten, Theodor v. Mopsvestia († 428), Cyrillus Al. († 444), Nonnus (5. Jahrh.), Cosmas (6. Jahrh.) und Theophylact († 1107) übergehen die Perikope oder halten sie aus kritischen Gründen, wie Euthymius, für unächt. Dagegen giebt es keine griechischen und vor Ambrosius, Hieronymus und Augustin keine lateinischen Schriftsteller, die sie zu kennen scheinen. Auch Ammonius v. Alex. (3. Jahrh.) scheint sie nicht in seine Evangelienharmonie aufgenommen und also in seinen Handschriften nicht gefunden zu haben. Die Handschriften wenigstens, in welchen, wie in GM, die Perikope vorkommt, und welche die numeri Ammoniani am Rande haben, bezeichnen diese Perikope mit keiner besondern Ziffer, was unerklärbar ist, wenn Ammonius, nach dessen Harmonie Eusebius seine canones gemacht hat, die Erzählung aufgenommen hätte. Zu diesen äußeren Zeugnissen kommen innere Gründe, die in Sprache und Stil liegen, die vielen Varianten, die Versetzung der Perikope in Codd. 1, 19, 20 u. andern an das Ende des Evangeliums und in 13, 69, 124, 346

nach Lukas XXI, 38. Fügen wir noch hinzu, daß die Perikope, obwohl VII, 53 an 52 anschließt, doch mit VIII, 12 nicht gut zusammenhängt, da nicht deutlich ist, wer die *αὐτοὶ* sind, mit welchen Jesus redet VIII, 12, nachdem alle Anwesenden V. 9 einer um den andern weggegangen sind. Dagegen kann VIII, 12 nach den Zwischenscenen VII, 40—52 ohne Hinderniß als Fortsetzung der kurzen Rede VII, 37—39[b] betrachtet werden. Wie und woher diese Perikope, die sich durch innere Merkmale der Glaubwürdigkeit empfiehlt, sich in den Text eingeschlichen, kann bei dem Mangel an Nachrichten nicht ausgemacht werden.

VIII, 34. Gew. T. Die meisten codd., Orig. Iren.: *δοῦλός ἐστι τῆς ἁμαρτίας.* Lies: *δοῦλός ἐστι* mit D. Clemens Al. und Faustin. Der Glossator verstand den Sinn von *δοῦλός ἐστι* als Gegensatz zu *ἐλευθεροῦν* V. 32 nicht. Jesus will offenbar zu den Juden, die sich für frei hielten, sagen: „wer Sünde thut, ist nicht frei, sondern Sklave." Die Worte *τῆς ἁμαρτίας*, dem Klang nach aufgenommen, wie es scheint aus Stellen, wie Röm. VI, 20, stumpfen die Pointe ab und sind hier ebenso wenig am Platz, wie sie es nach *ἐλευθερώσει ὑμᾶς* V. 32 sein würden. Auch das folgende: *ὁ δὲ δοῦλος* spricht für die Weglassung.

„ 38. Gew. T. EFGHM.: *ὃ ἑωράκατε παρὰ τῷ πατρὶ ὑμῶν.* Lies: *ἃ ἠκούσατε παρὰ τοῦ πατρὸς* mit BCKL Ueberss. Orig. Der gewöhnliche Text rührt von dem Bestreben her, die zwei Glieder des Verses einander gleichförmig zu machen, wodurch aber die Schwierigkeit entsteht, wie die Juden sollen thun können, was sie bei dem Teufel gesehen haben. Nach der besseren Lesart thun sie, was ihnen vom Teufel befohlen war, nämlich Jesus zu tödten.

„ 59. Gew. T. ACEFGHL ꝛc.: *διελθὼν διὰ μέσου αὐτῶν καὶ παρῆγεν, οὕτως*, entstanden aus Luk. IV, 30. Wegzulassen mit BD sinait. Uebersetzungen. Orig. Chrys. ꝛc.

IX, 11. Gew. T. AEFGHKM ꝛc. Ueberſſ.: *εἰς τὴν κολυμβήθραν τοῦ Σιλ.*, aus V. 7 genommen. Lies: *εἰς τὸν Σιλ.* mit BDL ꝛc.

XII, 7. Gew. T. AEFGH ꝛc.: *εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ ἐνταφιασμοῦ μου τετήρηκεν αὐτὸ*, gebildet nach Mark. XIV, 8. Lies: *ἵνα εἰς τὴν ἡμέραν τ. ἐντ. μ. τηρήσῃ αὐτὸ* mit BDKLQX Sin. ꝛc. Ueberſſ.

XIII, 2. Gew. T. ADEFG ꝛc. Orig.: *γενομένου, τοῦ διαβόλου ἤδη βεβληκότος εἰς τὴν καρδίαν Ἰούδα Σίμωνος, ἵνα αὐτὸν παραδῷ.* Lies: *γινομένου, τοῦ διαβόλου ἤδη βεβληκότος εἰς τὴν καρδίαν, ἵνα παραδῷ αὐτὸν Ἰούδας Σίμωνος Ἰσκαριώτου* mit BL MX Sin. Orig.

„ 24. Gew. T. ADEFGH Sin. ꝛc.: *πύθεσθαι τίς ἂν εἴη*, entſtanden aus V. 25. Lies: *καὶ λέγει αὐτῷ· εἰπὲ τίς ἐστι* mit BCLX Orig.

„ 26. Gew. T.: *Ἰούδα Σίμ. Ἰσκαριώτῃ.* Siehe oben VI, 71. und XIII. 2. Auch Sin. lieſt *Ἰσκαριώτου.*

XIV, 28. Gew. T. EGM ꝛc.: *εἶπον.* Wegzulaſſen mit ABDG Sin. Orig.

XVI, 13. Gew. T. EGHK ꝛc.: *εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν.* Lies entweder: *εἰς τὴν ἀλ. πᾶσαν* mit ABY Orig. ꝛc. oder: *ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ* mit DL ꝛc. Sin. *εἰς τὴν ἀλήθειαν.*

„ 16. Gew. T. AEGH ꝛc. nach *ὄψεσθέ με, ὅτι ἐγὼ ὑπάγω πρὸς τὸν πατέρα*, eingefügt aus V. 17. Wegzulaſſen mit BDL Sin. ꝛc.

„ 22. Gew. T. BCEGH. Sin.: *ἔχετε.* Beizubehalten gegen *ἕξετε.* ADL.

„ 28. Gew. T. AEGH. Sin. ꝛc.: *παρὰ τοῦ πατρός.* Lies: *ἐκ τοῦ πατρὸς* mit BC*LX ꝛc.

XVII, 11. Gew. T. D**: *οὓς δέδωκας.* Lies: *ᾧ δέδωκας* mit ABCE Sin. ꝛc.

„ 17. Gew. T. C*** EGHK ꝛc. *ἀληθείᾳ σου.* Lies: *ἀληθείᾳ* mit ABC*DL ꝛc.

XVIII, 1. Gew. T. *τῶν κέδρων*. Zu behalten mit BDEG ꝛc. Orig. Cyr. Chrys. gegen die Correcturen *τοῦ Κεδρῶν* in ASΔ und *τοῦ κέδρου* in D Sin.

„ 24. Gew. T. BC*LX Δ Sin.: *ἀπέστειλεν οὖν*. Zu behalten gegen *ἀπέστειλεν* AC***D**EG ꝛc.

XIX, 3. Gew. T. AD*$_*$*EG ꝛc.: *καὶ ἔλεγον*. Lies: *καὶ ἤρχοντο πρὸς αὐτὸν καὶ ἔλεγον* mit BLUX Sin. ꝛc.

Drittes Kapitel.

Der Lehrbegriff des vierten Evangeliums.

Vorbemerkung.

Um der Frage nach der Identität des Verfassers der dem Johannes zugeschriebenen Briefe, besonders des ersten, mit dem vierten Evangelisten nicht vorzugreifen, berufen wir uns bei der hier folgenden Darstellung des Lehrbegriffs allein auf Texte des vierten Evangeliums. Nur da, wo die Vergleichung der Briefe zur Erläuterung dienen kann, werden sie commentarsweise zu Rathe gezogen werden.

§. 1.

Gott.

A. Das Wesen Gottes.

Das vierte Evangelium charakterisirt sich in seiner Lehre über Gott dadurch, daß es Gott nicht bloß Eigenschaften, sondern ein Wesen, eine Substanz zuschreibt. Während sonst (im Neuen Testament) Gott Eigenschaften zugeschrieben werden, die seinem Verhältniß zur Welt und zum Menschen entnommen sind, bestimmt das vierte Evangelium das Wesen Gottes d. h. was Gott, abgesehen von diesem Verhältniß, in sich selber ist.

Das Wesen Gottes ist Geist (*πνεῦμα ὁ θεός*) IV, 24. Diese Bestimmung schließt nach dem Evangelisten einen vollständigen Ge-

gensatz in sich gegen Alles, was sinnlich und sichtbar ist. Als Geist kann Gott darum durch einen sinnlichen Kultus nicht verehrt V. 21 und mit leiblichen Augen nicht gesehen werden. I, 18. VI, 46 (vergl. 1 Br. IV, 12. 20.)

Gott ist ferner, nach seinem Wesen betrachtet, Leben. Als geistiges Wesen hat er Leben in sich V, 26 und ist er das Leben selber im absoluten Sinn (vergl. 1 Br. V, 20).

Dieses absolute Leben ist Licht I, 4. Nach dieser Stelle mag mit Recht aus dem, was der Logos ist, auf das Wesen Gottes geschlossen werden, weßwegen denn auch Gott selbst Licht genannt wird I. Br. I, 5. Dieß Licht ist kein sinnlicher, sondern ein geistiger Begriff, zur Bezeichnung der Wahrheit, womit sowohl auf intellectuellem als sittlichem Gebiet, was bei dem Evangelisten zusammenfällt, Gott als der Träger des unveränderlich Wahren und Guten dargestellt wird. In der Formel „Gott ist Licht" wird ferner der vollständige Gegensatz gegen die „Finsterniß" ausgesprochen, womit sowohl Unwissenheit als Unsittlichkeit bezeichnet wird als eine positive, dem Licht und der Wahrheit also Gott feindselige Macht. Fügen wir bei, was aus der Verwandtschaft von χάρις mit ἀγάπη I, 14 bereits folgt und deßwegen I. Br. IV, 8. 16 auch ausdrücklich gelehrt wird, daß Gott Liebe ist (ὁ θεὸς ἀγάπη) d. h. nicht bloß liebt, sondern seinem Wesen nach Liebe ist. Hieraus folgt, daß Gott Alles, was er im Verhältniß zur Welt und zum Menschen ist, nicht bloß kraft seines Willens, sondern kraft seines Wesens ist; Gott wird, was er ist, nicht durch sein Verhältniß zur Welt, sondern, auch abgesehen von Allem außer ihm, ist er, was er ist. Als die Welt noch nicht war, I, 1 (ἐν ἀρχῇ), XVII, 5. 24 (πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι, πρὸ καταβολῆς κόσμου) war Gott, und Gott war in sich selber Geist, Licht, Wahrheit und Liebe und als solcher der einige wahre Gott XVII, 3 vergl. I. Br. V, 20.

B. Der Logos.

Mit diesem und anderem, wodurch in abstracten Ausdrücken das Wesen Gottes ausgesprochen wird, ist aber der Begriff Gottes noch nicht vollständig bestimmt. Ist Gott Geist und als die absolute Wahrheit das unendliche Denken in Person, so erhebt sich die Frage nach dem Inhalt dieses Denkens. Ist Gott allein Denken oder ist er auch Ge-

dachtes? Die Antwort hierauf gibt die Logoslehre. Worin spricht sich das Wesen Gottes als des Geistes, m. a. W., das absolute Denken aus? Das Denken Gottes spricht sich in dem von Gott Gedachten als dem Inhalt seines Denkens aus. Dieser Inhalt wird in der alexandrinischen Philosophie ὁ λόγος genannt, das Ausgesprochene oder das Wort, weil Gott darin sein eigenes Wesen offenbart oder ausspricht. Was die hebräische Philosophie früher die Weisheit nannte [1]), heißt später, besonders bei Philo, der Logos oder das Wort. Diesem Philosophen zufolge ist dieses Wort ursprünglich in Gott, als Inhalt des göttlichen Denkens (ὁ λόγος ἐνδιάθετος) [2]). Auf die Frage: worin besteht der Inhalt des göttlichen Denkens? lautet die Antwort: der Inhalt des göttlichen Denkens oder der absolute Gedanke, den Gott in sich selbst als innerliches Wort ausspricht, ist die Welt nach ihrer ewigen Idee betrachtet (κόσμος νοητὸς, ἀσώματος, ἀόρατος, ἰδέα τῶν ἰδεῶν) [3]). Was in der sichtbaren Welt offenbar wird, ist, ideal betrachtet, von Ewigkeit her immanent in Gott. Der Logos ist daher die absolute Weltidee als Inhalt des göttlichen Denkens.

Dieses Wort ist aber nicht allein immanent in Gott. Es tritt nach außen oder geht von Gott aus. Der λόγος ἐνδιάθετος wird λόγος προφορικός [4]). Die Philosophie der Zeit, in Verbindung mit den emanatistischen Vorstellungen der morgenländischen Gnosis, dachte sich das Ausgehen des Logos von Gott als eine Erzeugung (γέννησις) und zwar in concreter Weise. Durch diese Erzeugung wird der Logos aus einem ἐνδιάθετος ein προφορικὸς, oder ὁ λόγος γεγονὼς [5]), d. h. eine von Gott unterschiedene, vom Moment ihres Ausgangs an neben Gott bestehende, concrete göttliche Substanz, die ohne identisch mit Gott (ὁ θεὸς) zu sein, doch an Allem Theil hat, was Gott seinem Wesen nach ist, als solche das ausgedrückte Bild von Gott ist (εἰκὼν τοῦ θεοῦ) und kraft dessen ὁ δεύτερος

---

[1]) Hiob. XXVIII, 35—37. Spr. VIII. Sir. I. XXIV. Buch d. Weish. VII. VIII. IX. XIV.

[2]) De vita Mosis p. 672.

[3]) De mundi opif. p. 3. 6. 7.

[4]) De migrat. Abrah. p. 400.

[5]) De post. Cain. p. 245.

θεὸς, θεὸς ἐν καταχρήσει, im Unterschied von ὁ ἀληθείᾳ θεὸς [1]) genannt wird. Als λόγος προφορικὸς trägt der Logos den Namen von „Gottes ältestem und erstgeborenem Sohn" (υἱὸς πρεσβύτατος, πρωτόγονος τοῦ θεοῦ [2]), weil er im Unterschied von Allem, was in der sichtbaren Welt „Sohn Gottes" heißt, aus dem Wesen Gottes selbst entstanden ist.

In Uebereinstimmung mit diesen philosophischen Begriffen spricht auch der vierte Evangelist vom Logos. Der Logos war im Beginn (ἐν ἀρχῇ) d. h. er war bereits, als die sichtbare Welt entstand, und also vor ihrer Entstehung (vergl. XVII, 5) und bei Gott. Von dem Logos ἐνδιάθετος spricht der Evangelist nicht, setzt aber sein Bestehen voraus, wenn er die Formeln γέγονε I, 15. γεννᾶσθαι XVIII, 37 [3]), ἐξέρχεσθαι ἐκ τοῦ πατρὸς XVI, 28 gebraucht [4]). Was Gott erzeugt, hat er ursprünglich und ewig in sich. Den Logos in Gott bringt Gott hervor aus seinem eigenen Wesen, wie ein Vater seinen Sohn, so daß der Logos ein Wesen außerhalb Gottes wird. Wann die Erzeugung Statt fand, in der Zeit oder von Ewigkeit, wie die späteren alexandrinischen Lehrer, Origenes und Athanasius, den Prolog verstanden, erhellt aus dem Text des Evangeliums nicht. Wie dem sei, der von Gott hervorgebrachte Logos bestand bereits, als hervorgebrachter Logos (λόγος προφορικὸς), ehe die Welt war (vergl. XVII, 5) und war damals bei Gott (πρὸς τὸν θεὸν vergl. I. Br. I, 2, ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος, ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα und Evang. XVII, 5 παρά σοι) d. h. nicht in Gott (immanent), was πρὸς und παρὰ nicht bezeichnen, sondern, nachdem er von Gott aus seinem Wesen hervorgebracht war, bei und unterschieden von Gott (vergl. Buch d. Weish. IX, 4: τῶν θρόνων αὐτοῦ πάρεδρος) als der Ausdruck des Lebens und der Wahrheit Gottes. Entstand der Logos aus dem Wesen Gottes, dann ist auch er, wie Gott selber, Licht und Leben I, 4 (vergl. 1 Br. I, 2) und heißt deßwegen, obwohl als von Gott ausgegangen, nicht Gott selber, doch Gott als Genosse von dessen Herrlichkeit. Der Logos war bei Gott und der Logos war Gott (θεὸς ἦν ὁ

---

[1]) De somn. I p. 599.

[2]) De agric. p. 195. de confus. ling. p. 329. de somn. I. p. 579.

[3]) Ueber diese Stelle wird besonders geredet werden.

[4]) Vergl. Spr. VIII. 24. 25. LXX: γεννᾶ με.

λόγος) nicht ein Gott, sondern Gott (substantivum praedicatum) als der vollkommene Ausdruck des Wesens Gottes.

Der Logos, so betrachtet, ist also nicht bloß eine abstracte Idee, auch keine Personification, wie früher die göttliche Weisheit, sondern ein wirkliches Subjekt, eine concrete, von Gott unterschiedene persönliche Substanz. Kraft dieser Existenz als Subjekt werden dem Logos zugeschrieben: 1) persönliche Wirkungen (*πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο* I, 3; *ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο* V. 10; *εἰς τὰ ἴδια ἦλθε* V. 11; *ἐξουσίαν ἔδωκε* V. 12), 2) ein Name V. 12, an welchen man glauben muß, was eine Persönlichkeit andeutet, und wird 3) wie wir später sehen werden, in der Person Jesu Christi der Logos durchgängig als das denkende und handelnde Ich oder Subjekt dargestellt (*ἐν τῷ κόσμῳ ἦν* (*ὁ λόγος*) I, 10.

Als concretes persönliches Wesen heißt ferner der Logos wie bei Philo in metaphysischem Sinn Gottes Sohn. Wenn der Evangelist schreibt: wir sahen seine Herrlichkeit (*τὴν δόξαν αὐτοῦ*), so denkt er bei *αὐτοῦ* nicht an einen Menschen, in welchem der Logos Fleisch wurde, sondern an den Logos selbst, dessen Herrlichkeit er im Fleische angeschaut hatte. Die Herrlichkeit des Logos, sagt er, war eine *δόξα ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρὸς* V. 14, d. i. (man merke auf das Fehlen der Artikel) eine Herrlichkeit so groß, wie zu erwarten war von Einem, der als der einzig Geborene, der Erbe seines Vaters und der Theilnehmer und Mitbesitzer seiner Güter ist. Wie ein Eingeborner das Wesen und das Bild seines Vaters ausdrückt und der Mitbesitzer oder Erbe alles des Seinigen ist, so war auch der Logos das ausgedrückte Bild und der Mitbesitzer von Gottes Herrlichkeit. Auch der Logos war solch ein Eingeborner seines Vaters, denn er war *ὁ μονογενὴς υἱὸς* I, 18. Dieser Titel wird also nicht einem Menschen, Jesus genannt, gegeben, in welchem der Logos sich offenbarte, sondern dem Logos selbst, der nach seiner Fleischwerdung unter dem historischen Namen „Jesus Christus" in diesem Evangelium auftritt. Als der eingeborne Sohn Gottes ist er *εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς* [1]) d. h. nicht im, sondern am Schooße des Vaters, (vergl. *πρὸς τὸν θεὸν* I, 1), ein Bild, durch

[1]) Man übersetze: der eingeborne Sohn, der am Schooße des Vaters ist. *Ὁ ὢν.... πατρὸς* ist hier Praedicat von *ὁ μονογενὴς υἱὸς*. Sinait. hat selbst *ὁ ὢν* nicht, also: der eingeborne Sohn am Schooß des Vaters.

welches der Logos dargestellt wird als der Theilnehmer an den Geheimnissen des Vaters und darum als der Einzige, der im Stande ist, Gott den Menschen zu erklären, V. 18.

Der Logos ist also „der eingeborne Sohn Gottes", nicht bloß in ethischem Sinn wegen seiner Erhabenheit über alle Menschen auf sittlichem Gebiet — Gott könnte ja, wenn auch in einem geringeren Grade sittlicher Vollkommenheit, noch andere Söhne haben — sondern weil der Logos in ganz einzigem Sinn der Sohn Gottes ist oder „der Sohn" V, 19 und sonst, als Derjenige, der allein bereits vor der Grundlegung der Welt von Gott aus seinem eigenen Wesen hervorgebracht worden war. Beachtenswerth ist es hiebei, daß der Evangelist, wo er von den Menschen als Kindern Gottes redet, im Unterschied von anderen Schriftstellern des Neuen Testaments, die dafür abwechselnd *υἱοὶ* und *τέκνα* gebrauchen (Matth. V, 45. Luk. XX, 36. Röm. VIII, 14. 19. 2 Cor. VI, 18. Gal. IV, 7. Röm. VIII, 16. 17) sich ausschließend des Ausdruckes *τέκνα* bedient I, 12. XI, 52 (vergl. 1. Br. III, 1. 2. 10. V, 2). Der Logos allein ist der eingeborne Sohn, die Gläubigen empfangen von ihm die Macht, Gottes Kinder (*τέκνα*) zu werden I, 12. Aus diesem Verhältniß des Logos zu Gott fließt dann von selbst, daß Gott in einem anderen Sinne Vater des aus ihm gebornen Sohnes ist, als in welchem er Vater der Menschen genannt wird (vergl. XX, 17: *ὁ πατήρ μου καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν*), ein Unterschied, welchen der Evangelist mit dem Ausdruck „eigen Vater" (*ὁ ἴδιος πατὴρ*) V, 18 [1]) andeutet.

Resultat ist: Gott, dessen Wesen Geist ist und der als solcher in absolutem Sinn Leben, Licht, Wahrheit, Heiligkeit und Liebe ist, brachte aus seinem Wesen eine Persönlichkeit hervor, in welcher er die Fülle seiner Gottheit, Wahrheit und Gnade I, 14 ausdrückte und wie in einem Worte aussprach. Als Erzeuger dieses Wesens, seines eingebornen Sohnes, führt Gott in metaphysischem Sinne den Namen Vater in durchgehender Zusammenstellung mit *ὁ υἱὸς* V, 19—23. 26. III, 35. VIII, 35. X, 17. XVII, 1.

---

[1]) Daß die Juden aus Mißverstand Jesu Worte V, 17 so erklären, als hätte er sich Gott gleich (*ἴσος*) gemacht, gebe ich zu — der Logos ist nicht *ἴσος τῷ θεῷ* — aber mit Recht schließen die Juden aus den Worten Jesu, daß er Gott seinen eigenen Vater (*ὁ ἴδιος πατὴρ*) genannt habe. Hieraus folgte aber nicht, daß Jesus sich *ἴσος τῷ θεῷ* gemacht habe.

C. Das durch den Logos vermittelte Verhältniß Gottes zur Welt.

Ist Gott nach der gewöhnlichen biblischen Vorstellung der Schöpfer der Welt auf unmittelbare Weise, durch seinen Willen und sein Machtwort Ps. XXXIII, 6. 9, so leitet der vierte Evangelist das Werden aller Dinge durch Gott ab von der Vermittlung des Logos. Durch den Logos ist Alles geworden (ἐγένετο) und ohne ihn wurde Nichts, was geworden ist (ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονε) V. 2. Dasselbe, was V. 2 τὰ πάντα heißt, wird V. 10 die Welt genannt (ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο). Der Kosmos ist also das sichtbare Weltall[1]) oder nach damaligen Begriffen die Erde. Was darüber hinausliegt, z. B. die Sonne und die Himmelslichter, gehört mit zur Erde. Die Sonne ist τὸ φῶς τοῦ κόσμου τούτου, XI, 9, das Licht, das die Erde bescheint. In dieser Bedeutung von „sichtbarer Welt" kommt ὁ κόσμος auch vor XVII, 5. XIII, 1. XVI, 21. 28 (vergl. XXI, 25 und 1 Br. II, 16. 17). Dieses Weltall heißt κόσμος, weil es als wohlgeordnetes Ganzes besteht. Dieser Kosmos ist geworden durch den Logos. Bezeichnet dieß, daß er von ihm aus Nichts geschaffen sei, so daß beide, Stoff und Form, ihr Bestehen ihm zu danken hätten? Das ist schon deßwegen unwahrscheinlich, weil Gott als Geist nicht Ursache dessen sein kann, was Nicht-Geist ist, also auch nicht dessen, was sichtbar, sinnlich und vergänglich ist. Ueberdieß setzt der Gegensatz, der auf anthropologischem Gebiet zwischen Geist und Fleisch besteht, d. h. zwischen dem geistigen Princip im Menschen und der sichtbaren, sinnlichen Substanz, mit welcher dieses Geistige verbunden ist, einen ähnlichen Dualismus auf kosmologischem Gebiet voraus. Der Schriftsteller sagt darum auch nicht, daß die Materie oder das noch ungeformte Substrat[2]), sondern daß der Kosmos d. h. das Weltall als wohl-

[1]) Philo braucht die Ausdrücke κόσμος σωματικὸς, ὁρατὸς, αἰσθητὸς, φαινόμενος, γεώδης, σωματοειδὴς, τὰ ὁρατά. De opif. mundi p. 3. 4. 7. de migr. Abr. p. 416. Legg. all. 1, p. 40.

[2]) Die Materie ist nach Philo nicht selbst geworden; sie ist ein μὴ γεγονός, aber δυναμένη πάντα γενέσθαι. De opif. p. 2. 4 ff. Ὁ κόσμος ἐγένετο bezeichnet die Bildung der Materie zum Kosmos durch den Logos. In diesem Sinn ist der κόσμος ὁ γενόμενος, De cher. p. 111, und wird ihm eine γένεσις zugeschrieben. Der κόσμος ὁρατὸς heißt darum im Unterschied von dem κόσμος νοητὸς — ὁ κατὰ τὴν γένεσιν κόσμος p. 34.

geordnetes Ganzes durch den Logos geworden sei. Der Kosmos ist hier, wie in der alexandrinischen Philosophie, nicht die an sich selbst ungöttliche und formlose, sondern die durch den Logos gebildete Materie. Daher kommt es auch, daß der Schriftsteller nicht sagt: ὁ κόσμος ἐκτίσθη, sondern: ὁ κόσμος ἐγένετο V. 10, dasselbe Wort, womit auch Philo die Verwandlung der ὕλη ἄμορφος, ἀσχημάτιστος zum Kosmos bezeichnet. Der Logos gab dem Stoff die Form mit dem Erfolg, daß in dem Kosmos als der sichtbaren Welt die göttliche Herrlichkeit des Logos und also Gottes selbst, dessen Bild er ist, offenbar wurde.

Die Welt, so betrachtet, hat also zwei Seiten. Auf der einen Seite nimmt sie, als geworden durch den Logos, am Göttlichen Theil, auf der anderen ist sie, als verwandt mit dem Sichtbaren und Sinnlichen, ungöttlich und von Gott abgekehrt. Sofern sie durch den Logos geworden ist, ist sie die Offenbarung des göttlichen Lebens und des göttlichen Lichtes, das, in die Welt hineinscheinend, den Menschen bestrahlt I, 3. Die sichtbare Welt, geworden durch den Logos, spiegelt die unsichtbare Welt, mit andern Worten die ewige Idee oder den Gottesgedanken ab, in welchem Gott sein eigenes Wesen ausgesprochen hatte, schon ehe die Welt war. Wird auch der Ausdruck ὁ κόσμος νοητὸς ebensowenig als ὁ κόσμος ὁρατὸς im vierten Evangelium buchstäblich angetroffen, so wird doch die Existenz eines solchen κόσμος νοητὸς vorausgesetzt durch den Gegensatz, der offenbar der Formel κόσμος οὗτος = ὁρατὸς zu Grunde liegt. VIII, 23. IX, 39. XI, 9. XII, 25. 31. XIII, 1. XVI, 11. XVIII, 36.

§. 2.

Die Welt.

A. Die sichtbare Welt im Allgemeinen.

Spiegelt die sichtbare Welt die Herrlichkeit des Logos und also Gottes selbst ab, nimmt sie als durch den Logos geworden am Göttlichen Theil, so ist sie dagegen als κόσμος ὁρατὸς mit dem Stofflichen und Sinnlichen verwandt und darum ihrem Wesen nach ungöttlich. Sie heißt darum κόσμος οὗτος. Daß durch diese Benennung die sichtbare oder sinnliche Welt ausgedrückt wird, ist ersichtlich aus XI, 9, wo die Sonne das Licht dieser Welt ge-

nannt wird. Durch das Pronomen *ουτος* wird offenbar diese Welt von einer anderen *ἐκεῖνος* unterschieden. „Von dieser Welt sein" ist dasselbe, was *ἐκ τῶν κάτω εἶναι*. VIII, 23 d. h. aus der unteren Welt, oder der Erde (*ἐκ τῆς γῆς*) III, 31. „Aus dieser Welt weggehen" XIII, 1 ist dasselbe, was: erhöht werden von der Erde XII, 32. „In der Welt sein" IX, 5 heißt auf Erden sein XVII, 4. *Ὁ κόσμος οὗτος, ὁ κόσμος, τὰ κάτω* und *ἡ γῆ* ist also Eins und dasselbe. Der Welt *κάτω* VIII, 23 steht die Welt *ἄνω* gegenüber d. h. die Ordnung der Dinge, die oben ist, und *τὰ ἄνω* ist wiederum dasselbe, was als Himmel der Erde gegenübersteht, wie sich klar ergiebt aus der Abwechslung zwischen *ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἔρχεσθαι* und *ἄνωθεν* oder *ἐκ τῶν ἄνω ἔρχεσθαι* III, 31. Der *κόσμος οὗτος* oder die untere Welt (*ἡ γῆ*) wird also unterschieden von der oberen Welt, und wie die erstere sichtbar und sinnlich ist, so ist die letzte geistig und unsichtbar. Sie heißt obere Welt (*τὰ ἄνω*) nicht bloß, weil das Geistige einen höheren Werth hat, als das Sinnliche, sondern weil sie als *ὁ οὐρανὸς* lokal über der Erde gelegen ist. Beide Welten sind also räumlich von einander unterschieden. In der oberen Welt, im Himmel XIV, 2 (*ἡ οἰκία τοῦ πατρὸς*) wohnt Gott, weßwegen man auch betend das Auge gen Himmel richtet XVII, 1. Dort war der Logos, Gottes Eingeborner, bei Gott, ehe die sichtbare Welt war I, 1, XVII, 5. vgl. VI, 62, und alles Geistige, was in der sichtbaren oder unteren Welt gefunden wird, hat in der oberen Welt seinen Ursprung (*ἄνωθεν γεννηθῆναι* III, 3. *ἐκ τῶν ἄνω εἶναι* VIII, 23. *ἄνωθεν ἔρχεσθαι* III, 31. *ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβαίνειν* III, 13). Aus der unteren Welt geht umgekehrt die Seele der Erdbewohner nach dem Tode hinüber in die höhere Welt (*μεταβαίνειν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου πρὸς τὸν πατέρα* XIII, 2. *πορεύεσθαι εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ πατρὸς* XIV, 2. *ἔρχεσθαι πρὸς τὸν θεὸν* XVII, 13.).

B. Die Welt als Collectivum des menschlichen Geschlechts.

Zur sichtbaren Welt gehört auch der Mensch. Seine Geburt ist ein Kommen in die sichtbare Welt (*γεννηθῆναι εἰς τὸν κόσμον*) XVI, 21 (I, 9?); sein gegenwärtiger Wohnort ist der *κόσμος οὗτος* XIII, 1. IX, 5. XVI, 33. XVII, 11. 15. Er stammt, wenigstens was seine sinnliche Natur betrifft, von der Erde (*εἶναι ἐκ*

τῆς γῆς) III, 31. Als sinnliches Wesen wird er aus Fleisch geboren III, 6, durch die Vermischung des Blutes der Eltern (ἐξ αἱμάτων), durch den Willen des Fleisches und durch den Willen des Mannes I, 13. Stammt er von der Erde ab, so folgt daraus, daß er irdisch gesinnt ist (ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς ἐκ τῆς γῆς ἐστί) und als Erdbewohner spricht (ἐκ τῆς γῆς λαλεῖν). Das Collectivum der Menschen (οἱ ἄνθρωποι) III, 19 heißt, als der sichtbaren Welt verwandt, ὁ κόσμος im engeren Sinn des Wortes I, 10. 29. III, 16. 17. IV, 42. VI, 33. 51. VII, 4. 7. VIII, 12. XII, 19. 47. XVII, 6. XVIII, 20 oder auch ὁ κόσμος οὗτος XII, 31.

Dieses Collectiv der Menschen (ὁ κόσμος) ist aber doppelter Art. Die eine Art, obschon auch von Erde und wegen der σάρξ zum Irdischen hingezogen und dem Verderben preisgestellt, ist doch nach einem höheren geistigen Princip, das dem Menschen eingepflanzt ist, mit Gott und der oberen Welt verwandt. Obschon aus Fleisch geboren III, 6 heißen Solche in Ansehung ihres höheren Lebensprincips „Geborene von oben" d. h. aus Gott III, 3 (γεγεννημένοι ἄνωθεν, ἐκ τοῦ πνεύματος, ἐκ τοῦ θεοῦ) I, 13. III, 3. 5. 6. 7. 8. (vergl. 1 Br. II, 29. III, 9. IV, 7. V, 1. 4. 18), „Kinder Gottes" I, 13. XI, 52, weil das Princip, durch welches sie leben, aus Gott ist VI, 65 (ἐκ τοῦ θεοῦ, ἐκ τῆς ἀληθείας εἶναι) VIII, 47. XVIII, 37, und Gott heißt in diesem Sinn ihr (geistiger) Vater als die Ursache ihres geistigen Lebens (vgl. ὁ γεννήσας 1. Br. V, 1). Aus göttlichem Samen d. h. aus Geist III, 5. 8 (vergl. 1. Br. III, 9) erweckt, sind sie, obschon in dieser Welt lebend XIII, 1. XVII 11, doch nicht von dieser Welt XVII, 16. In der anderen Art dagegen, die mit besonderem Nachdruck ὁ κόσμος heißt XIV, 17. 19. 22. 27. 31. XV, 18. 19. XVI, 8. 20. 33. XVII, 6. 14. 21. 23. 25 offenbart sich dieses göttliche Princip nicht. Von diesen Menschen heißt es, daß sie in ausschließlichem Sinn ἐκ τοῦ κόσμου τούτου seien VIII, 23. XV, 19. Während die Ersteren das Licht erkennen, wo es scheint I, 12 und zum Licht kommen III, 21, und wo Gott seine Stimme hören läßt d. h. sich offenbart, den Vater hören und lernen VI, 45. VIII, 47. X, 27 (vergl. V, 24. 25), das Göttliche erkennen XIV, 17. 20, nach dem Unvergänglichen und Ewigen sich sehnen VI, 27 und nach dem Wasser des Lebens dürsten, heißt es von den Letzteren, daß sie den Logos, obwohl er sich offenbart, nicht begreifen I, 5,

ihn nicht annehmen V. 11, die Finsterniß lieber haben, als das Licht III, 19 und darum nicht zum Lichte kommen V. 20, die Ehre der Menschen über die Ehre stellen, die von Gott kommt V, 44. XII, 43, die Stimme Gottes nicht hören und seine Gestalt (εἶδος) d. h. sein Bild, wo es sich zeigt, nicht sehen V, 24. 37. VIII, 47, Gott nicht kennen VIII, 19. 55. XV, 21 und die vergänglichen Dinge suchen VI, 26 f. Beherrscht von den Begierden des Fleisches und der Augen (vergl. 1 Br. II, 16) sind sie Sklaven auf sittlichem Gebiet VIII, 34, blind, während sie zu sehen wähnen, IX, 41, wandeln in Finsterniß XII, 35. 40, urtheilen nach dem äußeren Schein d. h. nach dem, was sie mit ihren Sinnen wahrnehmen (κατ' ὄψιν VII, 24, κατὰ σάρκα VIII, 15), während sie unfähig, den Geist Gottes und das, was göttlich ist, mit geistigen Augen zu sehen und aufzunehmen, XIV, 17, das Licht d. h. Gott und das Göttliche hassen III, 20. XV, 18. 23—25. Diese Gott feindliche Welt heißt die Finsterniß (ἡ σκοτία), I, 5, weil nicht das Licht, sondern die Finsterniß, als positives Element gedacht, die Sphäre ist, worin sie sich bewegt (περιπατεῖν ἐν τῇ σκοτίᾳ) XII, 35. (vergl. 1 Br. I, 6, II, 11.

Woher dieser Unterschied? Das Bestehen dieser zwei Arten von Menschen lehrte den Evangelisten die Erfahrung. Bleibt er aber bei dieser empirisch constatirten Thatsache stehen, oder sucht er den Grund aufzuspüren, auf welchem dieser Unterschied ruht? Warum ist der eine Theil der Menschen so feindlich gegen das Göttliche? Liegt dies allein daran, daß sie, während sie das Gute und Göttliche lieben können, es nicht erkennen und lieben wollen? Der Evangelist lehrt dieses nicht. Wohl heißt es, V. 40, daß sie „nicht kommen wollen", aber die Frage ist wieder: warum wollen sie nicht? Die Antwort hierauf ist, daß sie nicht kommen können und darum auch nicht wollen, (III, 3: οὐ δύναται ἰδεῖν ꝛc. V. 44: πῶς δύνασθε πιστεύειν· VIII, 43: οὐ δύνασθε ἀκούειν, VI, 44: οὐδεὶς δύναται ἐλθεῖν πρὸς ἐμέ. XIV, 17: ὁ κόσμος οὐ δύναται λαβεῖν. XII, 39: διὰ τοῦτο οὐκ ἠδύναντο πιστεύειν.

Auf die Frage, warum können sie nicht? antwortet der Evangelist: weil der höhere Sinn, der zur Erkenntniß des Göttlichen leitet, ihnen vom Vater nicht gegeben ist VI, 65, weil sie nicht aus Gott sind, VIII, 47, weil sie nicht zu den Schafen der göttlichen Heerde gehören X, 26, die Gott seinem Sohn gegeben hat, VI, 39, XVII, 6, weil sie, nur aus Fleisch und nicht aus Geist geboren

III, 6, für das Göttliche blind sind IX, 40, keine Kinder Gottes sind und Gott nicht zum Vater haben VIII, 42. Sie können das Göttliche nicht erkennen und lieben, in demselben ethischen Sinn, in welchem Jesus nicht Ungöttliches thun kann, V, 19, 30 und die aus Gott Geborenen nicht sündigen können (vergl. I Br. III, 9) und nicht verloren gehen können, weil Jesus, der sittlich Mächtige, sie festhält, so daß Niemand sie aus seiner Hand reißen kann, X, 28.

Es giebt also ursprünglich zwei Arten von Menschen: die eine, die, nur aus Fleisch geboren, mit der Materie verwandt und, wie der Stoff selber gottfeindlich ist; die andere, die, obschon auch aus Fleisch geboren, ein höheres Princip von Gott empfangen hat, m. a. W. Menschen, die der Vater zieht, und Menschen, die er nicht zieht. VI, 44. [1])

Gegen diesen Dualismus auf sittlichem Gebiete erheben sich zwei Bedenken. Bezweckt Gott die Rettung Aller (*ἵνα πᾶς—μὴ ἀπόληται*) III, 16, dann, sagt man, wird hiermit die Möglichkeit der Rettung Aller und darum auch ein Anknüpfungspunkt für das Göttliche in jedem Menschen vorausgesetzt. Die Antwort lautet, daß eine solche Allgemeinheit des Heils nicht eigentlich im Texte liegt. Der Evangelist sagt nicht: Gott gab seinen Sohn, um Alle zu retten, sondern Alle, die glauben (*ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων*), m. a. W. da das Glaubenkönnen nicht Allen zukommt V, 44. XII, 39, um Alle zu retten, die dafür empfänglich sind.

Das zweite Bedenken ist aus XVII, 21. 23 hergenommen, wo als Zweck der Einheit Christi und der Seinen angegeben wird: *ἵνα ὁ κόσμος πιστεύσῃ* und *ἵνα ὁ κόσμος γινώσκῃ ὅτι σύ με ἀπέστειλας*. Hieraus scheint ja zu folgen, daß auch die von Gott abgekehrte Welt V. 25 einmal zur Anerkennung des Göttlichen kommen werde. Aber die Frage ist, ob *πιστεύειν* und *γινώσκειν* in diesem Zusammenhang ein freiwilliges und innerliches Glauben und Erkennen, oder nicht vielmehr ein Erkennen gegen den eigenen Willen bedeute. Das Letztere ist allein wahrscheinlich: 1) Die Welt, die Gott nicht kennt, wird auch in diesem Kap. V. 9 unter-

[1]) Vgl. Philo Legg. alleg. I p. 46, A: *διττὰ ἀνθρώπων γένη, ὁ μὲν γάρ ἐστιν οὐράνιος ἄνθρωπος, ὁ δὲ γήϊνος. ὁ μὲν οὖν οὐράνιος, ἅτε κατ' εἰκόνα θεοῦ γεγονὼς, φθαρτῆς καὶ συνόλως γεώδους οὐσίας ἀμέτοχος· ὁ δὲ γήϊνος ἐκ σποράδος ὑλῆς, ἣν χοῦν κέκληκεν, ἐπάγῃ.*

schieden von denen, die Gott angehören (*οἱ σοὶ*), und zu diesen Letzten werden auch die gerechnet, die noch bloß potentiell und nicht actu Gläubige sind X, 16. Wird nun die Welt unterschieden von *οἱ σοὶ*, dann hat sie den Glauben nicht einmal potentiell, d. h. nach Anlage oder Bestimmung. 2) Wäre in V. 21 und 23 die Bekehrung der Welt gemeint, so würde nicht stehen: *ἵνα ὁ κόσμος* sondern *ἵνα καὶ ὁ κόσμ.* 3) Die Welt wird die göttliche Sendung Jesu erkennen, wie sie an der gegenseitigen Liebe der Apostel erkennen wird, daß sie Schüler Jesu waren XIII, 35, wie sie, nachdem sie ihn „erhöht" hat, erkennen wird, daß er der Christus war VIII, 28, wie sie aus der freiwilligen Hingabe seines Lebens erkennen wird, daß er den Vater lieb hatte XIV, 31. Ein solches Erkennen ist keine freiwillige Zustimmung, sondern eine Erkenntniß, zu welcher die Welt gegen ihren Willen gezwungen werden wird, eine Erkenntniß, welche nicht die Folge eines göttlichen Zuges ist, sondern eines *ἐλέγχειν* XVI, 8, wobei sowohl der Wortbedeutung nach als in Verbindung mit der angedrohten *κρίσις* an keine Ueberzeugung auf dem Wege freiwilliger Bekehrung gedacht werden kann (vergl. Matth. XXIII, 39.). Daß *γινώσκειν* XVII, 23 mit *πιστεύειν* V. 21 wechselt, bringt keine Schwierigkeit, da *πιστεύειν ὅτι* (wohl zu unterscheiden von dem religiösen Glauben *πιστεύειν εἰς* oder *πιστεύειν* allein) einfach bedeutet: etwas als wahr annehmen X, 38. XI, 26. 42. XIII, 19. XIV, 11 (*διὰ τὰ ἔργα*), gleichgiltig, ob dieses Glauben die Frucht eines für das Göttliche offenen Sinnes sei oder nicht.

Ist also Gott die Ursache der Sünde? Gott die Ursache, daß die Menschen das Licht und das Göttliche hassen? Der Evangelist, der Gott ein Licht nennt, worin gar keine Finsterniß ist (vergl. 1 Br. I, 5), das absolute Leben, die absolute Wahrheit und Gnade, kann nicht in Gott die Ursache von Dingen gelegt haben, die das gerade Gegentheil seines Wesens sind. Oder soll das Licht Ursache der Finsterniß sein können, die Wahrheit der Lüge, das Leben des Todes, die Liebe des Hasses?

Liegt also die Ursache dieses Unterschieds zwischen Freunden und Feinden des Lichts weder in der menschlichen Willkühr (liberum arbitrium), da beide Arten durch ihren Glauben oder Unglauben nur thatsächlich offenbaren, was sie von Natur sind, noch auch in Gott als wirkender Ursache des Bösen, wo liegt sie dann?

C. Der Oberste der Welt.

Dieses Problem löst sich, wenn wir sehen, wie nach dem Evangelisten der Dualismus nicht allein einen kosmologischen (Geist und Stoff) und anthropologischen Grund hat (Geist und Fleisch), sondern auch auf ethischem Gebiet besteht. Es giebt nämlich ein Wesen, das, auf sittlichem Gebiet gottfeindlich, die Herrschaft über die sichtbare Welt führt, insofern diese mit dem ungöttlichen Stoff verwandt ist. Dieses Wesen, ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου oder τοῦ κόσμου τούτου XII, 31. XIV, 30. XVI, 11 heißt sonst der Teufel VIII, 44. XIII, 2, oder Satan XIII, 27, oder der Böse XVII, 15 (vergl. 1 Br. II, 13. III, 12. V, 18. 19.). Dieses Wesen ist seiner Natur nach das Gegentheil von Dem, was Gott ist. Ist Gott Wahrheit und Licht, so besteht der Teufel nicht in der Wahrheit (ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐχ ἕστηκε), d. h. die Wahrheit ist nicht das Element oder die Sphäre, worin er zu Hause ist oder lebt. Wenn er Lügen redet, so spricht er aus sich selbst (ἐκ τῶν ἰδίων) d. h. aus seiner eigenen gottfeindlichen Natur VIII, 44. Dieses böse Wesen oder wenn man will, dieses böse Princip, persönlich gedacht, ist vom Anfang des menschlichen Geschlechtes an ein Menschenmörder VIII, 44. War es doch der Teufel, der Kain zum Brudermörder gemacht hat (vergl. 1 Br. III, 12.). Der Teufel überlegt bei sich selbst (βάλλει εἰς τὴν καρδίαν), daß Judas Jesum verrathen soll XIII, 2 [1]) und fährt in Folge dessen in ihn, nachdem dieser den Bissen genommen hatte V. 27 vgl. VI, 70. Ihm ist der Widerstand zuzuschreiben, welcher dem Gottesreich geleistet wird XIV, 30. Wie Gott der Vater (ὁ γεννήσας vergl. 1. Br. V, 1) derjenigen ist, die sich dem Lichte zuwenden, so ist der Teufel der Vater des Lügners (ὁ πατὴρ αὐτοῦ, nämlich τοῦ ψεύστου) [2]).

---

[1]) Nach der p. 75 festgestellten Lesart.

[2]) Die Ausdrücke ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου und ὁ πατὴρ αὐτοῦ können nicht so verstanden werden, als wäre der Vater des Teufels d. h. der Demiurg der gnostischen Systeme gemeint. (Hilgenfeld.) Der ψεύστης ist hier das Subjekt von λαλεῖ und λαλῇ und von οὐχ ἕστηκε, dasselbe also, was der ἀνθρωποκτόνος, der wiederum der Vater der Juden ist (τοῦ πατρὸς ὑμῶν). Wer ist nun der Vater der Juden? Wäre er nach H. der Vater des Teufels, dann ist der Vater des Teufels auch der Menschenmörder, der Lügner, und in der

Die Feinde Gottes haben nicht Gott, sondern den Teufel zum Vater VIII, 44 und thun, was er verlangt V. 44 und was sie von ihm gehört haben V. 38. Ist es also nicht Gott, sondern der Teufel, der Bosheit und Unglauben bewirkt, dann können die Aussprüche: Niemand kann zu mir kommen, „es sei denn, daß der Vater ihn ziehe" VI, 44 und „es sei denn, daß es ihm vom Vater gegeben sei" V. 65 und „Alles, was der Vater mir giebt, kommt zu mir" V. 39, wobei vorausgesetzt wird, daß die, welche das Göttliche verwerfen, nicht von Gott gezogen werden und keine Gegebenen des Vaters seien, nicht so erklärt werden, als ob Gott ihnen den Sinn für das Wahre und Göttliche nicht habe geben wollen und also ihr Unglaube und ihre Sünde Gott zuzurechnen wäre, sondern so, daß Gott darum sie nicht zieht und ihnen darum die Erkenntniß des Göttlichen nicht giebt, weil sie als Kinder des Bösen (*τέκνα τοῦ διαβόλου* vergl. 1 Br. III, 10) nicht zu der Kategorie derjenigen gehören (*τὰ πρόβατα* X, 26, *οἱ ἀκούσαντες* VI, 45. V, 25 und *μαθόντες* VI, 45), die Gott innerlich ziehen kann. Der Sohn macht deßwegen auch nicht Alle lebend, sondern nur die er will V, 21, d. h. diejenigen, die fähig sind, seine Stimme zu hören (*οἱ ἀκούσαντες*) V, 25 und bittet darum auch nicht für die Welt XVII, 9, weil er allein für diejenigen bittet, die von dieser Fürbitte einen Nutzen haben können (vergl. 1 Br. V, 16: *ἔστιν ἁμαρτία πρὸς θάνατον· οὐ περὶ ἐκείνης λέγω ἵνα ἐρωτήσῃ.*) Die Personen, für welche Jesus bittet XVII, sind die Apostel V. 6—19 und ferner Alle, die durch ihr Wort an ihn glauben werden V. 20, 21. Daß die Welt V. 21 und 23 nicht dazu gehört, folgt aus dem, was vorhin über beide Stellen gesagt worden ist. Zugleich folgt hieraus, daß in dem Satz XII, 40: *„τετύφλωκεν αὐτῶν τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ ἐπώρωσεν αὐτῶν τὴν καρδίαν, ἵνα μὴ ἴδωσι τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ νοήσωσι τῇ καρδίᾳ καὶ στραφῶσι"*, das Subjekt von *τετύφλωκε* und *ἐπώρωσε* nicht, wie bei Jesaja, dessen

---

Formel *καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ* das Subjekt von *αὐτοῦ* und würde in diesem Fall *ὁ πατὴρ αὐτοῦ* der Vater des Vaters der Juden und also des Vaters des Teufels, also des Teufels Großvater sein, was sicher ungereimt ist. Die Schwierigkeit, daß *ψεύστης* am Schluß des V. ein substantiv. Prädikat ist und als solches sprachlich nicht wohl das Subjekt des folgenden *αὐτοῦ* sein kann, muß vor der Evidenz der von uns gegebenen Erklärung weichen.

Worte VI, 9 ff. hier angeführt werden, Gott ist, der nach dem Evangelisten, wie wir sahen, nicht die positive und wirkende Ursache sein kann, sondern der Teufel (vergl. 2 Cor. IV, 4.).

Fragt man: Woher der Teufel, der in der Welt die Herrschaft führt? Hat er seinen Ursprung in Gott? Dieß ist nach dem Gottesbegriff des Evangelisten nicht möglich. Ist er denn ein gefallener Engel? So meinte man schließen zu dürfen auf Grund der Uebersetzung der Worte: ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐχ ἕστηκε durch: „er ist in der Wahrheit nicht geblieben", was voraussetzen würde, daß der Teufel ursprünglich in der Wahrheit gestanden wäre. Aber diese Uebersetzung ist falsch. Sie muß lauten: „er steht in der Wahrheit nicht." Der Teufel ist ja von Natur böse. Wenn er Lügen spricht, so spricht er aus dem Eigenen. Er ist ein Wesen, wohl weniger mächtig, als Gott, durch welchen er darum überwunden werden soll, XII, 31. XIV, 30. XVI, 11, aber doch ein Wesen neben Gott, ein Herrscher auf dem Gebiet des Niederen und Sinnlichen, welches das Seine ist. Es bleibt darum nur die Annahme übrig, daß der Evangelist in seiner Weltanschauung, wie in der Kosmologie und Anthropologie, so auch auf sittlichem Gebiet von einem Streit zwischen zwei Principien ausgeht, von Gott, dessen Wesen Licht ist, und dem Teufel, dessen Element die Finsterniß ist. Das selbständige Bestehen eines solchen bösen Princips wird nicht widerlegt durch: πάντα δι' αὐτοῦ (τοῦ λόγου) ἐγένετο I, 3, da πάντα = ὁ κόσμος V. 10 nicht bedeutet: Alles, was besteht, also mit Einschluß der Materie und des Teufels, sondern, wie früher gezeigt, Alles, was aus der an sich selbst ungöttlichen Materie zu Kosmos geworden ist. Auch zeigt der Evangelist I, 5, indem er sogleich neben das Licht die Finsterniß als eine wirklich bestehende Sphäre, also als etwas Positives hinstellt, daß nach ihm eine solche Sphäre oder böses Element vom Anfang an neben Gott bestand.

Aber ist denn, so betrachtet, der böse Mensch nicht unschuldig an der Sünde, die er begeht, und wie kann in diesem Fall Gottes Zorn auf Unglauben und Sünde ruhen? (III, 36.). Man hat hier an den Sündenfall und also an eine ursprünglich freiwillige Hingabe des Menschen unter die Gewalt des Teufels gedacht, wovon freilich die Folge der unausweichliche Widerstand gegen das Göttliche sein müßte, ohne daß aber durch die sittliche Unmacht die Schuld und Strafbarkeit des Menschen aufgehoben würde. Doch wo ist in

diesem Evangelium, wo ist selbst im ganzen Neuen Testament von einem solchen ursprünglichen Fall die Rede? Woher nimmt man das Recht, eine Lehre, welche Augustin aus Genes. III abgeleitet hat, dem Evangelisten zuzuschreiben? Die Antwort muß lauten: auf dem Standpunkt des Evangelisten kann die Frage, ob die Bösen kraft ihrer eigenen freien Willkühr, m. a. W. durch eigene Schuld böse seien oder nicht, ebenso wenig entstehen, als die Frage, ob der Teufel durch eigene Schuld böse sei oder nicht. Wenn der Teufel Lügen redet, so redet er aus seiner eigenen Natur und also, weil er nicht anders kann, als der Wahrheit widerstehen. So können denn auch diejenigen, welche vom Teufel sind, das Göttliche nicht erkennen, weil in ihnen ein Princip herrschend ist, das seiner Art nach gegen Alles, was Licht und Wahrheit ist, ankämpft. Was ferner den Zorn Gottes gegen die Bösen betrifft, so hängt er nicht davon ab, daß der böse Mensch durch eigene Schuld böse ist, sondern allein davon, daß er überhaupt böse ist. Der Heilige hat einen Abscheu vor dem Bösen, weil es böse ist, und sucht es zu vernichten, wie der Freund des Schönen sich von allem Häßlichen abwendet, gleichviel, woher und wie es entstanden ist. Den Evangelisten nach den ihm fremden Begriffen von „freiem Willen" und „Schuld" erklären wollen, heißt die Exegese seiner Worte unmöglich machen.

Der Kosmos ist also das Collectivum der Menschen. Verwandt dem Stofflichen und Sinnlichen, das als solches Gott, dem Geiste, widerstrebt — ein Gebiet, auf welchem der Oberste der Welt die Herrschaft führt — sind Einige, die nur aus Fleisch, nicht aus Geist geboren sind, durchaus unfähig, erlöst zu werden. Doch auch die Anderen, wie sie, mit der Materie verwandt, sind den Angriffen des Bösen bloßgestellt XVII, 15 (vergl. 1 Br. V, 18), ja so sehr unter seiner Gewalt, daß sie ohne besondere Dazwischenkunft Gottes auf dem Wege sind, seine Beute zu werden. Die Sünde, als die Knechtschaft des fleischlichen Menschen VIII, 34, ist allgemein. In diesem Sinn liegt die ganze Welt im Argen (vergl. 1 Joh. V, 19), ruht der Zorn Gottes auf Allen III, 36 und bedroht Alle mit dem nahen Verderben III, 16.

§. 3.

Die Erscheinung des Logos.

A. Begriff der Fleischwerdung des Logos.

Um die Menschen, sofern sie als Gottes Kinder der Erlösung fähig sind, diesem Verderben zu entreißen und vom Bösen zu bewahren XVII, 15, wird der Logos Fleisch (ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο) I, 14. Beginnen wir damit, diesen Ausdruck zu verstehen. Bei der Frage: was ist hier σὰρξ? müssen wir sogleich die gewöhnliche, kirchliche sowohl als modern philosophische Erklärung bestreiten, welche σὰρξ für identisch hält mit Mensch oder menschliche Natur. Σὰρξ ist hier, wie überall sonst im Neuen Testament und auch I, 13. III, 6. VI, 51. 52. 53. 54. 55. 56. VI, 63, VIII, 15 die sichtbare und tastbare Substanz des menschlichen Leibes, des Menschen sinnlicher Organismus, den er mit dem Thier gemeinsam hat. Als solches wird σὰρξ mit αἷμα verbunden I, 13. VI, 53. 54 und schließt die ψυχὴ als Princip des sinnlichen Lebens in sich XII, 27. X, 11. 15, 17. XII, 25. 27. XIII, 37. 38. XV, 13 (vergl. 1 Cor. II, 14. XV, 44.). Σὰρξ oder die sinnliche Substanz ist also nicht der Mensch, auch nicht XVII, 2, denn auch hier ist ἐξουσία πάσης σαρκὸς die Macht über den Menschen als sinnliches Wesen. Der wahre Mensch ist mehr, als σὰρξ und nach einem höheren Princip (τὸ πνεῦμα) III, 5. 6. IV, 24 mit Gott verwandt. Wird gesagt, der Logos sei Fleisch geworden, so kann dieses Gewordensein nicht im eigentlichen Sinn genommen werden, als ob er in Fleisch verändert worden wäre, was im Widerspruch stände mit der diesem Evangelium eigenen Entgegensetzung von Gott als Geist und Allem, was sinnlich und irdisch ist; sondern nach Analogie der im Alterthum herrschenden Vorstellung von göttlichen Wesen, die in menschlicher Form erscheinen, so, daß der Logos sich mit der sinnlichen Substanz eines menschlichen Organismus so vereinigte oder nach einem bekannten Ausdruck Fleisch und Blut angenommen hat. Daß dieses die Meinung des Evangelisten ist, erhellt auch durch Vergleichung mit 1 Br. IV, 2 und 2 Br. 7, wo ἔρχεσθαι ἐν σαρκὶ bedeutet: kommen d. h. auftreten, mit Fleisch bekleidet (carne indutus), d. h. mit dem sinnlichen Organismus oder, wenn man will, mit dem irdisch-sinnlichen Leib eines Menschen, der aus Fleisch und Blut besteht. Der Evangelist erklärt seine Meinung näher durch die Worte: ἐσκήνωσεν

ἐν ἡμῖν I, 14 d. h. er schlug sein Zelt unter uns auf. Hieraus sieht man, daß der Logos in die durch ihn angenommene σὰρξ d. h. in einen menschlichen Leib von Fleisch wie in ein Zelt zu wohnen ging, ein Bild, womit auch sonst der Leib als zeitlicher Aufenthalt der menschlichen Seele angedeutet wird 2 Cor. V, 1. 2 Petr. I, 13. 14. Durch Fleischwerden wohnte der Logos im Fleisch auf dieselbe Weise, in welcher man sagt, daß auch der Geist des Menschen sei oder lebe im Fleisch d. h. in einem Leibe von Fleisch (ζῆν ἐν σαρκὶ) Gal. II, 20. vergl. 2. Cor. IV, 11. Im ersten Brief des Johannes begegnet man darum auch der Formel, daß die ζωὴ, die beim Vater war, (vergl. Evang. I, 1. 2. 4) geoffenbart d. h. sichtbar geworden sei (ἐφανερώθη) 1 Br. I, 2, nämlich ἐν σαρκὶ (vergl. 1 Br. IV, 2 und 1 Timoth. III, 16). Durch Fleischwerden offenbarte sich der Logos im Fleisch d. h. in der sichtbaren sinnlichen Substanz eines Menschenleibes. Demzufolge ist die Vorstellung, daß der Logos in einem vollkommenen, aus Seele und Leib bestehenden Menschen sich geoffenbart habe, nicht diejenige des Evangelisten. Diejenigen, welche diese Meinung haben, stellen sich den Logos vor als eine unpersönliche Idee, die sich in einem menschlichen Individuum, Jesus genannt, verwirklicht habe. Diese der modernen Philosophie entlehnte Vorstellung ist aber dem Evangelisten und seiner Zeit fremd und wird überdieß durch den Begriff, den er sich vom Logos als einem concret bestehenden göttlichen Subjekt bildet, zurückgewiesen. In Jesus Christus ist nach dem Evangelisten der Logos das Subjekt und das Fleisch die zeitliche Wohnstätte (τὸ σκήνωμα), in welcher dieses Subjekt auf Erden erscheint (φανεροῦται).

B. Jesus Christus, der fleischgewordene Logos.

Den fleischgewordenen Logos sieht der Evangelist in Jesus Christus, mit welchem historischen Namen der Logos fernerhin von I, 17 an bezeichnet wird. Wer ihn sah, schaute die Herrlichkeit des Logos an (τὴν δόξαν αὐτοῦ) I, 14. Seine Erscheinung war diejenige des Logos I, 10. Tritt dieses vorweltliche Logossubjekt, nachdem es Fleisch geworden war, als Jesus Christus auf, dann ist es consequent, daß Jesus an so vielen Stellen dieses Evangeliums von sich selber als von einem himmlischen Wesen redet, das bereits vor seiner Erscheinung im Fleische existirt habe.

Jesus war also bereits zuvor (*τὸ πρότερον*) d. h. vor seinem Kommen auf die Erde, im Himmel (*ἐν τῷ οὐρανῷ, ὅπου ἦν τὸ πρότερον*) VI, 62 (vergl. *ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ* III, 13) als der Gegenstand der göttlichen Liebe XVII, 24, und der Täufer bezeugt deßwegen: *ἔμπροσθέν μου γέγονε* d. h. nicht: „er steht an Werth höher, als ich", sondern — nach dem Gegensatz mit *ὀπίσω μου ἐρχόμενος*, das ein Auftreten nach ihm in der Zeit bedeutet: — er ist zeitlich vor mir gewesen, I, 15, weil er, nämlich als Logos, vor mir war [1]).

In die Klasse dieser Stellen gehören ferner XVII, 5 und VIII, 58. An ersterer Stelle XVII, 5 bittet Jesus nicht um die Logosherrlichkeit, die er bei Gott d. h. im Himmel bereits vor Grundlegung der Welt wirklich besaß, da er diese durch seine Erscheinung auf Erden nicht abgelegt hatte, sondern um die Herrlichkeit, welche die Frucht seines auf Erden vollendeten Werkes sein soll. V. 4. Sagt er nun von dieser Herrlichkeit, daß er sie bereits besaß (*εἶχον*) bei Gott (*παρὰ σοὶ = ἐν τῷ οὐρανῷ*), so kann dieses Haben nicht als ein wirklicher Besitz aufgefaßt werden, sondern nur als ein Haben in der Bestimmung Gottes (vergl. für diese Bedeutung von *ἔχειν* Matth. VI, 1, 2 Cor. V, 1). Auch so aufgefaßt, lehrt aber die Stelle die wirkliche vorweltliche Existenz des hier bittenden Subjektes. Hierauf weist: 1) *παρὰ σοὶ*, was, wie *παρὰ σεαυτῷ*, in localem Sinn = *ἐν τῷ οὐρανῷ* genommen werden muß.

---

[1]) *Ὅτι πρῶτός μου ἦν* giebt nicht den Grund an von: *ἔμπροσθέν μου γέγονε*, was idem per idem sein würde, sondern hängt mit *εἶπον* zusammen. Der Täufer erinnert an das, was er früher über den Messias gesagt hatte, daß er vor ihm gewesen sei und giebt nun als Grund, warum er dieß bezeugt habe, an, daß der Messias als Logos vor ihm war. „Weil er vor mir war (als der Logos), habe ich von ihm bezeugt (*εἶπον*), daß er, obwohl nach mir auftretend, vor mir gewesen ist." Die Erklärung von *ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν* durch „praelatus est mihi, nam praestantior me erat" (Chrys. Erasm. Calv. Beza. Grot.) verkennt 1) den Gegensatz gegen *ὀπίσω μου ἔρχεται;* 2) konnte der Täufer von dem zukünftigen Messias, der erst auftreten sollte (*ἐρχόμενος* V. 15 und *ἔρχεται ἀνὴρ* V. 30) nicht erklären, daß er höheres Ansehen, als er, erworben habe, sondern daß er es erwerben werde, nicht *γέγονε*, sondern *γενήσεται*, 3) *πρῶτός μου ἦν* kann nicht von der Würde erklärt werden vergl. XV, 18 und könnte dieß auch, so müßte es heißen: *πρῶτός μου ἐστι* vergl. Matth. III, 11.

2) ἣν εἶχον. Hätte Jesus sagen wollen, daß ihm, dem in der Zeit geborenen Menschen, die Messiasherrlichkeit von Ewigkeit zugedacht gewesen sei, dann müßte es heißen: ἣν ἔχω: „Gieb mir die Herrlichkeit, die ich als eine mir der Bestimmung nach zugedachte von der Zeit vor Grundlegung der Welt an schon besitze." Er konnte doch von der Herrlichkeit, auch als von einem zukünftigen Gute nicht sagen, daß er sie damals schon besaß, wenn er nicht existirte. Sagt ein mündig gewordener Thronerbe zu den Ständen: gebt mir die königliche Würde, die ich schon von meines Vaters Tode an (in der Bestimmung) besaß, dann schließt diese Forderung in sich einmal, daß die Würde bereits früher ihm zugedacht war, also von Rechtswegen zukam, sodann, daß er, seit er sie der Bestimmung gemäß besaß, auch existirt haben mußte. So auch hier. Der Logos war bei Gott (παρὰ σοὶ), ehe die Welt war, und hatte (εἶχε) bereits damals, wenn auch noch nicht wirklich, die ihm von Gott bestimmte Messiasherrlichkeit. Nun bittet er um den wirklichen Besitz dessen, was er bereits, ehe die Welt war, also vor seiner Erscheinung auf Erden, obschon damals noch nicht in Wirklichkeit, sondern erst in der Bestimmung Gottes, besaß. Vor der Grundlegung der Welt bestand der Logos bei Gott (παρὰ σοὶ), aber er war damals noch kein Messias, obwohl bestimmt, es zu werden. Das Gleiche lehrt Jesus VIII, 58. Ἐγώ εἰμι (nicht mit Tischendorf zu accentuiren ἐγὼ εἰμί) bezeichnet nirgends in der Bibel, am allerwenigsten in diesem Evangelium, ich existire, sondern, wie auch VIII, 24. 28. XIII, 19: ich bin es, ich bin, der ich bin, nämlich der Messias. War er dieß bereits πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι, dann kann dieß nicht bezeichnen, daß er vor Abraham bereits in Wirklichkeit der Messias war, denn in der Wirklichkeit wird er es erst nach seiner Fleischwerdung; er war es also in der Bestimmung Gottes. War er es aber in der Bestimmung Gottes, dann setzt dieses Messiassein vor Abraham in der Bestimmung Gottes voraus, daß er auch bereits vor Abraham existirte. Wenn z. B. David, noch bei Lebzeiten Saul's zum König von Israel von Samuel gesalbt, erklärt: schon von diesem Augenblick an und also ehe Saul starb, bin ich König von Israel, so liegen in dieser Erklärung zwei Voraussetzungen: 1) Daß er bereits vor Saul's Tode König von Israel seiner Bestimmung nach war; 2) daß er bereits vor Saul's Tode existirte. Bestand er nicht, dann konnte er selbst in der Bestimmung kein

König sein. Jesus erklärt demzufolge: 1) Daß er bereits vor Abraham die Person war, die Gott zum Messias bestimmt hatte, und geht dabei 2) von der Voraussetzung aus, daß er, nämlich als der Logos, schon lange vor Abraham bestanden habe (vergl. *πρῶτός μου ἦν* I, 15. 30.) Diese Erklärung, welche sowohl die Meinung derjenigen, welche hier und XVII, 2 mit Recht die Bestimmung Jesu zum Messiasamt und zu seiner künftigen Herrlichkeit als des Königs des Gottesreichs lesen, als auch die Meinung der Anderen, die hier eine wirkliche Präexistenz Jesu ausgedrückt finden, vereinigt, ohne der Einseitigkeit beider Ansichten sich schuldig zu machen, wird noch bekräftigt durch X, 36: „den der Vater geheiligt und in die Welt gesandt hat." Jesus lehrt hier wiederum, daß der Vater ihn bereits vor seiner Sendung in die Welt d. h. vor seiner Erscheinung auf Erden, zum Messias geweiht habe, wie Gott z. B. David bereits vor seiner Thronbesteigung durch feierliche Salbung geweiht d. h. zum künftigen Fürsten Israels eingesetzt hatte.

Jesus, der im Fleisch erschienene Logos, bestand also bereits im Himmel und bei Gott (*ὁ λόγος ἄσαρκος*), mit der Bestimmung, durch die Fleischwerdung der Erlöser und geistige König des menschlichen Geschlechtes zu werden. Um diese Bestimmung zu erfüllen, stieg er, der früher im Himmel war VI, 62 aus dem Himmel hernieder (*καταβέβηκα ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ*) VI, 38. 42. (*ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβὰς*) III, 13. VI, 41 um in menschlichem Fleisch Wohnung auf der Erde zu nehmen (*σκηνοῦν*) I, 14. Man hat gemeint, den Ausdruck *καταβαίνειν ἐκ* oder *ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ* figürlich auffassen zu können, als würde damit nichts anderes bezeichnet, als eine himmlische Beschaffenheit, in welchem Sinne alles Gute und Wahre bezeichnet werden kann als etwas, das vom Himmel herabgekommen sei (vergl. Jak. III, 15). Gegen diese Auffassung erheben sich aber gewichtige Einwendungen: 1) In der Weltanschauung des Evangelisten ist der Himmel örtlich von der Erde unterschieden und über ihr (*ἄνω*). Was also vom Himmel kommt, muß von da nach der Erde kommen durch Ortsveränderung und in der Richtung von oben nach unten, durch *κατάβασις*. 2) Jesus war früher im Himmel, VI, 62. Also setzt sein Aufenthalt auf Erden ein zeitliches Verlassen des Himmels und also Niederfahren vom Himmel im eigentlichen Sinn voraus. 3) Das Manna heißt „Brod vom Himmel gegeben" VI, 31 nicht wegen seiner himmlischen Beschaffen-

heit — denn es war irdische, sinnliche Speise, — sondern in örtlichem Sinn (vergl. I, 32 und 52). 4) Die uneigentliche Bedeutung kann VI, 38 unmöglich zugelassen werden, denn: „ich bin himmlisch gesinnt gewesen, weil ꝛc. würde keinen Sinn haben; auch deutet die Verbindung von καταβέβηκα mit πέμψαντος sichtlich eine lokale Bewegung an. 5) Wäre καταβαίνειν in uneigentlichem Sinn gemeint, dann müßte dieselbe Formel auch auf andere Menschen Anwendung finden. Der Schriftsteller ist aber hiervon so weit entfernt, daß ihm selbst der Täufer ein Mensch „von Erde" ist, im Gegensatz zu Jesus, der „von oben" d. h. aus dem Himmel kommt III, 31. Meint man dagegen, daß καταβαίνειν ἐκ τ. οὐρ. III, 13 uneigentlich erklärt werden müsse wegen des figürlichen Sinnes, in welchem l. c. ἀναβαίνειν εἰς τὸν οὐρανὸν vorkommt, so beruht auch diese Meinung auf der verkehrten Annahme, daß ἀναβαίνειν l. c. nicht local sei. Ἀναβαίνειν εἰς τ. οὐρ. bezeichnet überall sonst in diesem Evangelium I, 52. VI, 62 und XX, 17 eine Versetzung von der Erde nach dem Himmel (vergl. Röm. X, 6), und für den Gebrauch dieser Formel im uneigentlichen Sinn, zur Bezeichnung „eines in die himmlischen Dinge eingeweihten Sinnes" (Calv.) giebt es kein Beispiel. Kap. III, 13 ist von himmlischen Geheimnissen die Rede, die kein Mensch aus sich selbst wissen könne und zu deren Erkenntniß und Mittheilung erfordert würde, daß Jemand sich in den Himmel begeben hätte. Dieß ist aber bei Niemand der Fall gewesen. Niemand ist zum Himmel aufgestiegen (und darum ist Niemand im Stande, das Himmlische zu wissen und zu offenbaren), als allein der Sohn des Menschen, der im Himmel war (ὁ ὢν = ὃς ἦν ἐν τῷ οὐρανῷ vergl. ὅπου ἦν VI, 62) und der zur Erde herabgestiegen ist. Verwandt mit dieser Formel ist ἄνωθεν ἔρχεσθαι III, 31. Dieses Wort wechselt ab mit ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἔρχεσθαι, was, wie καταβαίνειν ἐκ τ. οὐρ., örtlich verstanden werden muß (vergl. XIX, 11 und 23) und steht überdieß dem εἶναι ἐκ τῆς γῆς, welches wieder örtlich zu nehmen, gegenüber. Daß durch ἄνωθεν ἔρχεσθαι ein moralischer oder geistiger Zustand bezeichnet werden soll, ist unrichtig. Eine solche himmlische Beschaffenheit stammt wohl vom Himmel her, so daß der, welcher vom Himmel kommt, auch himmlischer Art ist, wird aber durch „kommen von oben" oder „aus dem Himmel" an sich nicht ausgedrückt. Deutlich ist dieß, wenn der Evangelist schreibt III, 31: ὁ

ὢν ἐκ τῆς γῆς, ἐκ τῆς γῆς ἐστι, wo das zweite die Beschaffenheit, das erste die Abkunft von der Erde bedeutet, deren Folge die Beschaffenheit ist. Steht nun das erste d. h. lokale ἐκ τῆς γῆς εἶναι dem ἐκ τοῦ οὐρ. ἔρχ. = ἄνωθεν ἔρχ. gegenüber, so muß auch dieser letzte Ausdruck in örtlichem Sinn genommen werden. Sagt man, daß ἄνωθεν auch von Menschen vorkommt III, 3, so vergesse man dabei nicht, daß γεννηθῆναι ἄνωθεν nicht dasselbe ist, was ἔρχεσθαι ἄνωθεν, welch' letzteres nirgends von Menschen vorkommt, ja von diesen ausdrücklich verneint wird, daß selbst der Täufer nicht ἐκ τοῦ οὐρ., sondern ἐκ τῆς γῆς abstammte, und weiter, daß die hier gemeinte Geburt wohl eine Geburt geistiger Art (γεννηθῆναι ἐκ πνεύματος) ist, aber darum doch eine Geburt, die in lokalem Sinn „von oben" gewirkt wird, sofern alles geistige als solches nicht von der Erde, sondern aus der Höhe oder vom Himmel abstammt (γεννηθῆναι ἄνωθεν = ἐκ θεοῦ γενν.) I, 13. III, 31. Darum kann die Formel ἐκ τῶν ἄνω εἶναι = οὐκ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου εἶναι und wohl zu unterscheiden von ἄνωθεν ἔρχεσθαι nicht bloß von Jesus, sondern auch von seinen Schülern gebraucht werden XVII, 14. 16: ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ εἰσὶ, καθὼς ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ κόσμου, zur Bezeichnung ihrer himmlischen Gesinnung, wie ἐκ τῆς γῆς εἶναι III, 31 und ἐκ τῶν κάτω εἶναι VIII, 23 irdische Gesinnung andeutet. Die Gesinnung wird hier mit Formeln bezeichnet, die immer ausdrücken, worin diese Gesinnung ihren Ursprung hat. Dieser Ursprung ist nun sowohl bei den Gläubigen, als bei Jesus selbst „oben" zu suchen, d. h. im Himmel, in dem ἄνω κόσμος, der in lokalem Sinn außer und über der Erde liegt. Jesus ist nicht „von dieser Welt", weil er lokal vom Himmel kommt. Die Schüler sind nicht von dieser Welt, weil ihre geistige Geburt ebenso lokal von oben d. h. aus dem Himmel oder von Gott gewirkt wird.

Verwandt mit den erklärten Formeln sind die Ausdrücke, welche Jesus gebraucht: ἐξέρχεσθαι ἐκ τοῦ θεοῦ VIII, 42. XVI, 28, ἀπὸ θεοῦ XIII, 3. XVI, 30, παρὰ τοῦ θεοῦ XVI, 27. XVII, 8. Ἐξέρχεσθαι ἐκ und ἀπὸ bezeichnet eine Bewegung von einem Orte aus und hat daher auch nach sich ein ἥκω VIII, 42 und ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον XVI, 28 und wechselt VIII, 42. XVII, 8 mit ἐκεῖνός με ἀπέστειλε. An anderen Orten steht ἀπὸ θεοῦ und ἐκ τοῦ πατρὸς ἐξῆλθον gegenüber dem πρὸς τὸν θεὸν

ὑπάγειν und μεταβαίνειν ἐκ τοῦ κόσμου τοῦτου πρὸς τὸν πατέρα XIII, 3. XVI, 27. 28 und kann darum, da die letzteren Formeln eine Ortsveränderung bezeichnen (ἀφίημι τὸν κόσμον) XVI, 28 nicht anders, als in örtlichem Sinn aufgefaßt werden. Jesus geht zum Vater d. h. nach dem Hause seines Vaters XIV, 2, oder nach dem Himmel, wo er zuvor war, VI, 62 und woher er gekommen war. Zu unterscheiden sind ferner noch die Nüancen παρὰ τοῦ πατρὸς, ἀπὸ τοῦ θεοῦ und ἐκ τοῦ πατρὸς. Παρὰ τοῦ πατρὸς deutet an, daß er, der bei Gott im Himmel war, von Gott ausging (de chez le père) vergl. XV, 26; ἀπὸ τοῦ θεοῦ, daß er vom Vater kam und also von Gott gesandt worden war (de la part du père); ἐκ τοῦ πατρὸς endlich, daß er seinem Wesen nach von der Substanz Gottes ausgegangen ist (être issu oder procéder du père) vermittelst einer göttlichen γέννησις. Steht diese Exegese fest, so folgt daraus, daß auch die Formel εἶναι παρὰ θεοῦ VI, 46. VII, 29. IX, 16. 33 in derselben Bedeutung aufgefaßt werden muß. Hiernach ist denn auch weiterhin der Sinn der Formeln zu bestimmen: ἔρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον I, 9 (?), III, 19. IX, 39. XII, 46. XVIII, 37 und ἀποστέλλειν εἰς τὸν κόσμον III, 17. X, 36. XVII, 18. Da ὁ κόσμος an verschiedenen Stellen die Menschenwelt bezeichnet, so hat man gemeint, der Evangelist habe nichts Anderes sagen wollen, als daß Jesus nach seinem vorher verborgenen Leben auf Erden öffentlich unter den Menschen aufgetreten sei. Daß ἀποστέλλειν εἰς τὸν κόσμον ein Senden in die Menschenwelt bedeuten kann, beweist III, 18 und vor Allem XVII, 18, wo Jesus sagt, daß er seine Jünger zur Welt sende, wie der Vater ihn zur Welt gesandt habe. Hieraus folgt aber nur, daß beide, Jesus, wie die Jünger, zu den Menschen gesandt werden, und nimmt nicht weg, daß Jesus zu den Menschen gesandt sein konnte aus dem Himmel, seine Jünger aber z. B. von Kapernaum aus. Daß Jesus aus dem Himmel gesandt war, sieht man aus der Verbindung von πέμπειν mit καταβαίνειν VI, 38 und aus seiner Einweihung zum Messias, welche X, 36 der Sendung des Gottessohnes voranging. Ueberdem hat κόσμος, wie früher bemerkt worden ist, eine weitere Bedeutung, als „Menschenwelt" I, 10. XVII, 5. 24 zur Bezeichnung der sichtbaren Welt im Gegensatz gegen den ἄνω κόσμος, von welcher der Logos abstammt. In diesem letzteren Sinn kommt ὁ κόσμος vor in der Formel

ἔρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον IX, 39, wo das gewöhnliche ἔρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον wechselt mit ἔρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον τοῦτον, womit, wie wir früher sahen, die sichtbare Welt oder die Erde im Gegensatz zum Himmel bezeichnet wird. Vergl. XI, 9 und VIII, 23, wo ὁ κόσμος οὗτος oder τὰ κάτω gegenüber τὰ ἄνω oder dem Himmel VIII, 23 steht, und XVIII, 36, wo οὐκ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου mit οὐκ ἐντεῦθεν = ἐκ τῆς γῆς wechselt. Der κόσμος, den Jesus sterbend verläßt XVI, 28 ist auch nicht allein die Menschenwelt, die er auch etwa durch ein Zurückgehen in die Einsamkeit hätte verlassen können, sondern die sichtbare Welt oder die Erde, so daß auch das demselben entsprechende „Kommen in die Welt, oder zum κόσμος οὗτος“ nicht bedeuten kann: „prodire inter homines“, sondern in diese sichtbare, sinnliche Welt oder auf die Erde kommen. Jesus „kam in die Welt“ und Jesus „verließ die Welt“ bezeichnet dasselbe, was: „er kam auf die Erde“ und „er verließ die Erde.“ Daher auch γεννηθῆναι εἰς τὸν κόσμον XVI, 21 die Geburt des Menschen als seinen Eintritt in diese sichtbare Welt bezeichnet (vergl. I, 9, wenn nämlich ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον, wie Meyer meint, mit dem vorangehenden πάντα ἄνθρωπον verbunden werden muß). Zur Bekämpfung dieser Exegese hat man auf XVIII, 37 hingewiesen, wo ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον von γεγέννημαι unterschieden wird und ohne Tautologie nicht dasselbe bezeichnen kann, was geboren werden. Mit Meyer über diese Tautologie wegzugehen, geht nicht an. Aber es fragt sich, ob γεγέννημαι hier die menschliche Geburt als Anfang des irdischen Lebens bezeichnet. Schreibt der Evangelist Jesu einen Anfang des Lebens zu, wie er bei der gewöhnlichen menschlichen Geburt vorkommt? Existirte nicht das vor Pilatus redende Subject als ὁ λόγος bereits, ehe die Welt war, und läßt der Evangelist in der Frage des Pilatus: πόθεν εἶ σύ; XIX, 9 (vergl. VII, 28. VIII, 14) den Landpfleger selbst nicht vermuthen, daß die von Jesus in Betreff seines Ursprungs abgegebene Erklärung einen Ursprung aus dem Himmel andeute? Kann diesem präexistirenden Subject, sofern es auf dem Wege der Fleischwerdung auf Erden erscheint, eine Geburt in gewöhnlichem Sinn zugeschrieben werden? Konnte wohl der Evangelist, um das Eintreten des Logos in diese sichtbare Welt auszudrücken, ebenso gut schreiben: ὁ λόγος ἐγεννήθη (εἰς τὸν κόσμον), als ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο? Was an Jesus wurde

nach ihm in physischem Sinn geboren? Immer allein die σάρξ, und ist es diese oder nicht vielmehr das der σάρξ inwohnende Subjekt d. h. ὁ λόγος, was hier zu Pilatus sagt: εἰς τοῦτο γεγέννημαι? Der Logos, indem er Fleisch wird, erscheint (φανεροῦται (vergl. 1 Br. I, 2), wird aber nicht geboren. Γεννᾶσθαι muß also hier von einer Geburt in höherem, geistigem Sinn verstanden werden, nicht von einem γεννηθῆναι ἐκ θελήματος ἀνδρὸς I, 13 oder ἐκ τῆς σαρκὸς III, 6, wodurch allein die σὰρξ entsteht, sondern von einem geistigen Geborensein aus Gott. Eine solche Geburt wird den Kindern Gottes zugeschrieben in Kraft des geistigen Princips, durch welches ihr geistiges Leben geweckt wird I, 13. III, 3. 5. 6. 8. (vergl. 1 Br. II, 29. III, 9. IV, 7. V, 1. 4. 18), und dem λόγος als ὁ μονογενὴς υἱὸς τοῦ θεοῦ zur Bezeichnung seiner Geburt vor der Grundlegung der Welt aus dem geistigen Wesen Gottes in demselben Sinn, in welchem der Täufer I, 15 von Jesus zeugt ἔμπροσθέν μου γέγονε „er ist vor mir gewesen." Die Worte: „hiezu bin ich geboren" bezeichnen also „hiezu bin ich von Gott ausgegangen" d. h. geistig geweckt (nach dem Evangelisten, bereits ehe die Welt war), und hiezu bin ich in diese sichtbare Welt d. h. auf Erden gekommen, damit ich ꝛc. Beachtenswerth ist hiebei die Uebereinstimmung von ἐξῆλθον ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον XVI, 28 mit εἰς τοῦτο γεγέννημαι καὶ ἐλήλυθα εἰς τ. κ. XVIII, 37.

Bezeichnet ἔρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον das Kommen Jesu als des Logos in die sichtbare Welt oder auf Erden, folgt hieraus, daß die Person, die so genannt wird, bereits vor ihrem Kommen in die sichtbare Welt existirte, und zwar in der unsichtbaren Welt, d. h. im Himmel und also bei Gott, dann muß hienach auch die Bedeutung διδόναι und ἀποστέλλειν bestimmt werden, an Stellen wie III, 16, III, 34, V, 36, 38, VI, 29, 57, VII, 29, VIII, 42, X, 36, XI, 42, XVII, 3, 8. Es wird hier in Uebereinstimmung mit Allem, was bisher in Betreff der Präexistenz Jesu als des Logos exegetisch sich erwiesen hat, gelehrt, daß Gott seinen eingebornen Sohn, der als der Logos bei Gott im Himmel war, VI, 62, gegeben und gesandt habe, nämlich vom Himmel auf die Erde, eine Sendung, die vermittelst der Fleischwerdung stattfand, wie überdieß erhellt aus ἐκ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον VIII, 42, welchem ἐκεῖνός με ἀπέστειλε im zweiten Theil des Verses entspricht. In dieser Hingabe nicht eines

Propheten, sondern des eigenen Sohnes Gottes sieht der Evangelist dann auch als in dem Höchsten, was Gott schenken konnte, den schlagendsten Beweis dafür, daß Gott die Welt lieb hatte (*οὕτως ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον*).

Noch ein Bedenken bleibt hier übrig. Von den Gläubigen wird gesagt XVII, 8, und sie bezeugen es selbst XVI, 30, daß sie erkennen und glauben, Jesus sei von Gott ausgegangen, und selbst ein Blindgeborner, der von einer Präexistenz Jesu nichts wissen konnte, erkennt ebenfalls IX, 33, daß er *παρὰ θεοῦ* sei. Nun sagt man, kann der Mensch, der Sinn für das Göttliche hat, wohl erkennen, daß Jesus von Gott ist im uneigentlichen Sinn, ein Gottgesandter z. B., aber nicht, daß die Person lokal vom Himmel abstammt. Die Bemerkung ist richtig, wenn man von unseren modernen Begriffen ausgeht, gilt aber nicht auf dem Standpunkt, auf welchem man mit dem Evangelisten und der alexandrinischen Philosophie im Allgemeinen, Alles, was auf Erden göttlich ist und selbst das geistige Princip in jedem Menschen aus der oberen Welt (*ἐκ τῶν ἄνω*) oder aus dem Himmel ableitet. Kann nach dieser Weltanschauung das Göttliche, das von dem gottverwandten Geist des Menschen erkannt wird, nicht von Erde sein, dann ist auf diesem Standpunkt die Folgerung möglich: Jesus thut göttliche Dinge, wie Niemand außer ihm, folglich ist er lokal von Gott ausgegangen. Aus demselben Grunde konnte Jesus VI, 44 die Juden tadeln, daß sie nicht glaubten, daß er aus dem Himmel herabgekommen sei V. 41. 42, und ihren Unglauben aus dem Mangel an innerlichem Hören und Lernen von Gott herleiten VI, 45, und konnte er ebenso erklären, daß wer gesonnen sei, den Willen Gottes zu thun, erkennen werde, daß seine Lehre aus Gott VII, 17 d. h. in lokalem Sinn (die *ἐπουράνια* werden ja von Erdbewohnern nicht gesehen) himmlischen Ursprungs sei. Sagt man: aber der Blindgeborne, der Jesus als den Sohn Gottes noch nicht kannte, konnte ihm doch keine Präexistenz zuschreiben, so gebe ich das zu; aber konnte der Evangelist den Blindgebornen den von Jesus erhaltenen Eindruck nicht in einer Form ausdrücken lassen, die eigentlich zu seiner Person nicht paßte? und ist es dem Schrifterklärer erlaubt, so zu schließen: so kann Jemand, historisch betrachtet, nicht gesprochen haben, folglich kann auch der Schriftsteller ihn nicht so sprechen lassen?

Die Präexistenz des in Jesus sprechenden und handelnden Logossubjekts steht also exegetisch fest. Damit übereinstimmend konnte der Verfasser des ersten Briefes Jesus II, 13. 14 „den, der von Anfang an war" (*τὸν ἀπ' ἀρχῆς*) nennen.

C. Der Zustand des Logos im Fleisch.

Ist der Logos das in Jesu redende und handelnde Subjekt, dann entsteht die Frage, ob er, indem er den Himmel mit der Erde vertauschte, seine frühere Herrlichkeit abgelegt habe oder ob wenigstens diese Herrlichkeit durch das Fleisch eingeschränkt worden sei; wie dieß in der späteren kirchlichen Dogmatik in der Lehre von der Entäußerung (*κένωσις*) oder *κρύψις* ausgesprochen zu werden pflegt. Der Evangelist lehrt das Gegentheil. Durch seine Fleischwerdung hat der Logos seine Herrlichkeit weder vernichtet noch verborgen, sondern offenbart sie den Menschen (*ἐφανέρωσε τὴν δόξαν αὐτοῦ* II, 11. (vergl. 1 Br. I, 2 *ἡ ζωὴ, ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα, ἐφανερώθη ἡμῖν*), so daß die Menschen „seine Herrlichkeit sehen" I, 14 (vergl. 1 Br. I, 1). Auch XVII, 5 kann, nach der von uns gegebenen Erklärung dieser Stelle, von Zurückerhalten einer früheren *δόξα*, die der Logos durch seine Fleischwerdung abgelegt hatte, keine Rede sein, da die *δόξα*, um welche Jesus bittet, die Messiasherrlichkeit ist, die er in der Zeit seiner Präexistenz nicht wirklich, sondern nur der Bestimmung nach bei Gott besaß. Eine solche Verbergung oder Aufhebung seiner Herrlichkeit würde der Welt auch Nichts genützt haben, und ein vernichteter oder sich verbergender Logos hätte nicht sein können, was Jesus sein sollte, das Licht der Welt VIII, 12 und das zur Anschauung gebrachte Bild des Vaters XIV, 9. Soll denn vielleicht der Zustand des fleischgewordenen Logos der sein, daß der Logos d. h. die absolute göttliche Idee oder wenn man will, Gott sich in Jesus auf menschliche Weise offenbarte, wie die Offenbarung Gottes auf jedem anderen Gebiet geschieht innerhalb der Grenzen oder der beschränkten Formen der Dinge, in welchen die Offenbarung geschieht, so daß der Logos, der auf botanischem und zoologischem Gebiet sich in der Form der Pflanze und des Thieres offenbart, in Jesus sich geoffenbart hätte in den Formen und also in den Schranken der menschlichen Natur? Auch dieß ist eine Vorstellung, welche der modernen Philosophie, besonders derjenigen Spinoza's und Hegel's entlehnt, aber dem Alterthum und besonders dem Standpunkt des Evangelisten fremd ist. Diesem zu-

folge offenbart der Logos seine Herrlichkeit nicht in den beschränkten Formen der menschlichen Natur. Von einer menschlichen Natur ist überdieß, wie wir sahen, bei σὰρξ I, 14 keine Rede. Der Logos offenbart sich in seiner ganzen Fülle (πλήρωμα) I, 16, (πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας) V. 14. Der Logos behält auch im Fleisch seinen absoluten göttlichen Charakter, so daß auch Jesus d. h. der fleischgewordene Logos auftritt als die Wahrheit XIV, 6, als das Leben XI, 25. XIV, 6, als das Licht VIII, 12, als der Träger des heiligen Geistes, der Alles, was er die Menschen lehrt, aus dem Seinigen nimmt XVI, 14. Jesus bezeugt darum: „Alles, was der Vater hat, ist mein" XVI, 15. XVII, 10, und „wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen" XIV, 9. Auch der λόγος ἔνσαρκος thut darum dasselbe, was er den Vater thun sieht V, 19, bezeugt, weil er Eins mit Gott ist, daß die (sittliche) Macht des Vaters auch die seine sei X, 28—30, und verlangt, daß man ihn ehren solle, wie man den Vater ehrt V, 23. Kann es für den Logos θεὸς I, 1 noch stärkere Ausdrücke geben und haben solche Stellen einen guten Sinn bei der Voraussetzung, daß die Herrlichkeit des Logos sich auf Erden in der Form der menschlichen Beschränktheit geoffenbart habe? Dazu kommt der thatsächliche Erweis der specifisch göttlichen Eigenschaften. Der Christus des vierten Evangeliums ist als Gott im Besitz der göttlichen Allwissenheit, durchschaut im Augenblick das Herz derer, denen er begegnet II, 24. VI, 64, weil er weiß, was im Menschen ist II, 25. Darum erkennt er von Stunde an den Charakter Simon's I, 43, sieht, obwohl nicht gegenwärtig, Nathanael unter dem Feigenbaum I, 49, weiß von Anfang an, daß sein Ende das Kreuz ist III, 14. VIII, 28, kennt die Schicksale einer Frau, die er zuvor nie gesehen hat VI, 16—18, weiß von Anbeginn, daß Judas ihn verrathen wird VI, 64. XIV, 11. 21, daß Lazarus gestorben war, ohne es von Jemand vernommen zu haben XI, 11—13, erklärt mit vollständiger Sicherheit, daß der Zeitpunkt seines Todes gekommen ist XII, 23. 27. XIII, 1. XVII, 1 und weiß Alles, was ihm begegnen wird XVIII, 4 (vergl. XXI, 17). Beispiele dafür, daß Jesus dieß oder jenes nicht weiß oder nur durch Mittheilung weiß, sind in diesem Evangelium nicht vorhanden. Er hatte nicht nöthig, daß ihm Jemand über einen Menschen ein Zeugniß gab II, 25. Wann er Etwas fragt, z. B. VI, 6, dann trägt der Evangelist Sorge, daß hier kein Schluß gezogen werde auf irgend

eine Beschränktheit der Erkenntniß Jesu, durch die Bemerkung: Dieß sagte er, um sie zu prüfen, denn er wußte wohl, was er thun würde. Nur zwei Mal liest man, daß Jesus eine Nachricht hörte IX, 35. XI, 4. 6. Soll hieraus folgen, daß er z. B. ohne die Mittheilung des Schwesterpaares nicht gewußt haben sollte, daß Lazarus krank war, während er doch kurz nachher ohne irgend eine Mittheilung weiß, daß Lazarus gestorben war XI, 11. 14.? Was kann ferner gegen so starke Proben göttlichen Wissens die Frage nach dem Orte, an welchen Lazarus gelegt worden XI, 34 bedeuten — eine Frage, die offenbar ein unwillkührlicher Ausfluß der Vorstellung und Zeichnung des Erzählers ist. Soll dem eine dogmatische Bedeutung zukommen in einem Evangelium, in welchem, wie wir sahen, dergleichen Fragen (VI, 6) eine Warnung beigefügt wird, durch welche die Kraft der Frage aufgehoben wird?

Von Entwickelung oder Fortschritt in der Erkenntniß Jesu ist nirgends die Rede. Er ist im Besitz der Wahrheit, ohne sie gelernt zu haben (*μὴ μεμαθηκώς*) VII, 15, denn seine Lehre befaßt die *ἐπουράνια* d. h. die Wahrheit Gottes, die er als der Logos im Himmel vom Vater gehört und beim Vater gesehen hatte VIII, 26. 38. XV, 15. Das Bewußtsein seiner Sendung, seines Sohnesverhältnisses zu Gott als seinem Vater ist Nichts, das entstanden wäre, die Frucht des Nachdenkens oder vorangegangener menschlicher Entwickelung. Bereits von Anfang an nennt er sich nicht nur den „Sohn des Menschen" I, 52, sondern selbst Gottes eingeborenen Sohn III, 16, läßt sich vom Täufer „als das Lamm Gottes, welches die Sünden der Welt wegnimmt" I, 23, 36 und von Nathanael als den Sohn Gottes anerkennen I, 46. 50, offenbart der samaritanischen Frau seine Messiaswürde IV, 26 und spricht zu den Juden von sich als „dem Sohn" und von Gott als seinem „eigenen Vater" V, 17 ff. Wo ist in diesem Allem auch nur eine Spur von einer stufenweise vor sich gehenden menschlichen Entwickelung? Jesus ist von Anfang an, was er ist, absolut in seinem Wissen, wie der Logos, der bei Gott und Gott selbst war.

Nicht anders erweist sich der Christus des vierten Evangeliums auf sittlichem Gebiet. Er ist vollkommen heilig, kann fragen, wer ihn einer Sünde oder eines Irrthums zeihe VIII, 46, weil er alle Zeit thut, was seinem Vater wohlgefällig ist VIII, 29. Auch auf diesem Gebiet ist er die Wahrheit und das Leben XIV, 6. XI, 25,

das Himmelsbrot VI, 35, die Thüre X, 7, der Weinstock XV, 1, der gute Hirte X, 11. 14, in vollkommener geistiger Einheit mit dem Vater X, 30. Der Vater ist in ihm, wie er hinwieder im Vater ist X, 34. XVII, 21. 23, dessen sittliche Macht er theilt, X, 28. 29, dessen Willen zu vollbringen seine Speise ist, IV, 34, dessen Gebot er hört und befolgt X, 18, so daß er aus sich selbst nichts thun kann, außer er sehe es den Vater thun, und in diesem sittlich nicht anders handeln können seine höchste sittliche Kraft offenbart V, 19. Woher diese sittliche Größe? Ist sie die Frucht menschlicher Entwickelung, erworben unter Kampf und Versuchung? Im Gegentheil, der Oberste dieser Welt hat ihm Nichts an XIV, 30. Von Versuchung ist nirgends die Rede, ebensowenig von einem Streit des Geistes und Fleisches. Er wünscht darum auch nicht, wenn möglich, des Bechers, der seiner wartet, enthoben zu werden. Die Möglichkeit besteht für ihn nicht, kraft seiner Allwissenheit XIII, 1. XVIII, 4. Der Christus des vierten Evangeliums sagt nicht: „laß diesen Becher, wo möglich, vorübergehn" Mark. XIV, 35. 36, sondern: „sollte ich den Becher, den mir der Vater gegeben hat, nicht trinken?" XVIII, 11, und antwortet auf die Frage: „soll ich sagen, erlöse mich aus dieser Stunde?" durch die Versicherung, daß er so nicht reden werde, „weil er dazu in diese Stunde gekommen sei" XII, 27. Er wird darum auch nicht das Opfer eines Verraths, den er bereits lange vorher weiß VI, 64. 70. XIII, 11. 18, sondern geht nach dem Hofe, wo er weiß, daß Judas sein muß, auf daß die Welt wisse, daß er den Vater lieb hat und so handelt, wie der Vater ihm geboten hat XIV, 31, nämlich sein Leben hinzugeben X, 18, um hernach mit dem ehrfurchtweckenden „Ich bin es" dem Feind entgegenzugehen XVIII, 5. 8. und ohne eine Klage aus den Tiefen des menschlichen Gefühls im Bewußtsein, sein Werk vollendet XVII, 4 und die Welt überwunden zu haben XVI, 33 mit dem Siegesruf: „es ist vollbracht" am Kreuz zu sterben XIX, 30.

Der fleischgewordene Logos ist sittlich vollkommen. Sein Gebet zum Vater ist kein Mittel, um seine sittliche Kraft zu erhöhen, was er nicht nöthig hat. Er dankt Gott beim Grabe des Lazarus, daß er sein Gebet erhört hat, aber es geschieht nicht um seiner selbst willen, oder aus innerem Bedürfniß, denn er weiß, daß der Vater ihn alle Zeit erhört, sondern allein um des Volkes willen XI, 42. Wenn Gott sein Gebet: „verherrliche deinen Namen" durch die

Himmelsstimme beantwortet: ich habe ihn verherrlicht und werde ihn wieder verherrlichen" XII, 28, so bezeugt er, daß diese Erklärung nicht um seinetwillen erfolgt sei XII, 30. Nur einmal sagt er, Anderen sich gleichstellend: „wir beten an, was wir wissen" IV, 22, aber in der Person eines jüdischen Rabbi, für welchen er von der Samariterin gehalten wird. Wenn er zu Gott betet, dann spricht er, wie zu seines Gleichen „auf daß sie Eins in uns seien", „ich in ihnen und du in mir", „auf daß sie Eins seien, wie wir XVII, 11. 21. 22. 23; dann fragt er nicht im Ton eines abhängigen Menschen an, sondern spricht zu Gott: „Vater ich will", XVII, 25 und erbittet seine künftige Herrlichkeit als ein Gut, das er in der Bestimmung Gottes bereits vor Grundlegung der Welt als ein rechtmäßiges Eigenthum besaß XVII, 5.

Dieselbe Vollkommenheit zeigt sich in der Erweisung seiner göttlichen Macht über die sichtbare und geistige Welt. Der Vater hat alle Dinge in seine Hände gegeben III, 35. XIII, 3. Er verwandelt Wasser in Wein und offenbart hierin seine Herrlichkeit II, 11. Die Heilung eines Blindgeborenen muß dazu dienen, die Werke Gottes zu offenbaren IX, 3 und die Erweckung des Lazarus, daß der Sohn Gottes verherrlicht werde XI, 4. Die Wunder, die er thut, sind großentheils gleichartig den sonst erzählten, aber größer und erstaunlicher — nicht nur einfach ein Lahmer, sondern ein Lahmer, der 38 Jahre lang krank war V, 5, kein Blinder, sondern ein Blindgeborner, IX, 1, keine Erweckung eines Todten, sondern eines Todten, der schon vier Tage im Grabe gelegen war XI, 39. Die Wunder Jesu sind nicht allein Werke der Barmherzigkeit (vergl. Mark. VI, 34 ἐσπλαγχνίσθη mit Joh. VI. 6), sondern Erweisungen göttlicher Macht, Zeichen (σημεῖα), die seine δόξα offenbaren II, 11. VI, 26. IX, 3. XI, 4 und als solche im Verein mit all' seinen übrigen Werken (ἔργα) der Grund sind, auf welchem die Erkenntniß beruht, daß der Vater ihn gesandt habe I, 50. 51. IV, 19. 53. V, 36. IX, 31. 33. 35. Diese Macht offenbart sich sogar noch mitten in seiner scheinbaren Schwäche, wenn sein Wort „ich bin es", die Bande, die ihn gefangen nehmen sollte, zur Erde wirft XVIII, 6.

Auch auf sittlichem Gebiet offenbart sich dieselbe göttliche Macht. Macht ist ihm gegeben über alles Fleisch XVII, 2, Macht um Gericht zu halten V, 27, sittlich lebendig zu machen, wen er will, wie der Vater die (sittlich) Todten aufweckt und lebendig macht V, 21.

25, Macht um das Leben wieder zu nehmen, das er freiwillig hingiebt X, 18. Welche ihm auf sittlichem Gebiet angehören, kann Niemand aus seiner Hand reißen, so wenig als aus der Hand des Vaters X, 28. 29, und wo er sterbend hingeht von seiner himmlischen Herrlichkeit Besitz zu ergreifen, ist sein letztes Wort: „ich habe die Welt überwunden" XVI, 33, die Welt ist gerichtet, der Oberste der Welt wird hinausgeworfen werden XII, 31. Dieß Alles beweist, daß der Logos nach seiner Fleischwerdung seine Herrlichkeit nicht abgelegt hat, sondern im Gegentheil sich in allem Glanz seiner Gottheit offenbart. Wie der Logos ἄσαρκος, ist auch Jesus Gottes eingeborner Sohn, der Sohn Gottes, der Sohn, den Alle ehren müssen, wie sie den Vater ehren V, 23, und der von seinen Gläubigen sich als ihr Herr und ihr Gott huldigen läßt. XX, 28.

Der Logos ist also Fleisch geworden, aber nicht in dem Sinn, daß in Jesus das Göttliche sich offenbarte innerhalb der Schranken und Grenzen menschlicher Natur. Was Jesus von sich bezeugt und thut, übersteigt das Menschliche und zeigt den Erdbewohnern die Herrlichkeit Gottes in ihrem vollen Glanze. Sagt man: er war doch Menschensohn I, 52. III, 13. V, 27. [1]) VI, 27. 53. 62. VIII, 28. XII, 23. XIII, 31 und Mensch VIII, 40, so entsteht die Frage: in welchem Sinn? Kann das Wort Mensch, hier mit dem Vorherbestehen Jesu verbunden, in solchem Zusammenhang etwas anderes bedeuten, als im Allgemeinen „eine Person" oder „Jemand"? Wer ist der Menschensohn des vierten Evangeliums? Heißt Jesus so, weil in ihm der wahre Mensch erschien? Sicher, aber nicht als Mensch der Erde, in welchem, wie vollkommen auch, das Menschliche doch stets entwickelungsfähig bleibt und durch die Grenzen der menschlichen Natur beschränkt ist. Der Menschensohn des vierten Evangeliums ist identisch mit dem Gottessohn (vgl. XI, 4 mit XIII, 31). Der Menschensohn ist im Himmel VI, 62 und kommt

---

[1]) Die Weglassung der Geschlechtswörter giebt kein Recht, υἱὸς ἀνθρώπου anders zu fassen. Es kommt hier als Prädikat vor und muß nicht „ein Sohn eines Menschen", sondern „Menschensohn" übersetzt werden. Auch bei Μεσσίας ἔρχεται IV, 25 steht kein Artikel und ebenso wenig bei υἱὸς τοῦ θεοῦ εἰμὶ X, 36. Man übersetze nicht: „ich bin der Sohn Gottes", auch nicht: „ich bin ein Sohn Gottes", sondern: „Sohn Gottes bin ich", zur Bezeichnung nicht seiner Person, sondern seiner Würde. Vgl. Hebr. I, 1: ἐν υἱῷ.

von da auf die Erde III, 13. Insofern ist er der Logos selbst als das ursprüngliche Bild Gottes, nach welchem Gott den Menschen erschaffen hat (vergl. Philo, de confus. ling. p. 341: ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος und Paulus 1 Cor. XV, 47: ὁ ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ, ὁ οὐράνιος), so daß ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο identisch wird mit: ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καταβέβηκεν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ III, 13. VI, 38.

Man hat sich auf eine Anzahl Stellen berufen, an welchen Jesus deutlich als ein dem Vater Untergeordneter vorkommt, und daraus ableiten wollen, daß, obschon der Logos Gott sei, Jesus doch als der fleischgewordene Logos durch die Grenzen der menschlichen Natur beschränkt erscheine. Diese Ansicht beruht auf der Voraussetzung, daß der λόγος ἄσαρκος I, 1 θεὸς im strengsten und vollen Sinn des Wortes sei. Diese spätere kirchliche Vorstellung (ὁμοουσία) ist aber dem vierten Evangelisten fremd. Der Logos, obschon als aus dem Wesen Gottes geboren (γεγεννημένος) Gott d. h. der Gottheit des Vaters theilhaftig, wird bereits I, 1 durch ἦν πρὸς τὸν θεὸν von ὁ θεὸς ausdrücklich unterschieden. Nirgends ist Wesenseinheit. Der Vater allein ist Gott (ὁ θεὸς). Der einige wahre Gott (ὁ μόνος ἀληθινὸς θεὸς wird ausdrücklich unterschieden von J. Chr., den er gesandt hat XVII, 3. Der Vater hat dem Sohn „gegeben", das Leben in sich selbst zu haben V, 26. Der Sohn „wird gesandt", verläßt den Himmel, um den Willen seines Senders zu vollbringen VI, 38 und steht also im Rang dem Vater nicht gleich. Was mehr ist, Jesus nennt Gott seinen Vater, aber, wenn er auch Nichts dagegen hat, daß man dieses dahin auslegt, daß Gott „sein eigener Vater" sei, weist er doch die Beschuldigung nachdrücklich von sich, als machte er sich, indem er Gott seinen eigenen Vater nenne, Gott gleich V, 17—19. Dieselbe Erscheinung begegnet uns X, 33. 38. Schließen die Gegner aus seiner Erklärung, „ich und der Vater sind Eins" X, 30, daß er, ein Mensch, sich selbst zu Gott mache, so beweist ihnen Jesus, daß daraus, daß er Sohn Gottes sei, durchaus nicht folge, daß er Gott selbst oder Gott gleich sei X, 34—36. Der Logos ist Gott, aber wie bei Philo θεὸς ἐν καταχρήσει, χωρὶς ἄρθρου, nicht in arianischem Sinn, als wäre er ein Geschöpf (κτίσμα), sondern weil er der aus dem Wesen Gottes geborne Sohn ist, der vom Vater ausging XVI, 28, und auch allein in diesem Sinn konnte

Thomas ihn mit dem Ehrennamen θεὸς begrüßen XX, 28. So oft deßhalb Jesus seine Unterordnung unter Gott ausspricht, dessen Gebote er gehorcht X, 18. XII, 49. 50. XIV, 31, dessen Ehre er sucht VII, 18 und ohne welchen er Nichts vermag aus sich selbst V, 19 — er konnte und mußte so von sich selber reden, weil er auch als Logos Gott untergeordnet ist. Dagegen kann XIV, 28 ὁ πατὴρ μείζων μου ἐστί, worauf man sich als Hauptstelle beruft, zum Beweis, daß der Logos hier in menschlicher Begrenztheit spreche, durchaus nicht aus einem rein menschlichen Bewußtsein erklärt werden. Ein Mensch soll erklären, daß Gott mehr sei, als er! Das wäre mit Recht die Ungereimtheit selbst zu nennen. Daß Jesus es thut, erklärt sich einzig aus der Voraussetzung, daß er auch hier als Logos, als Sohn und Throngenosse Gottes redet, der, obwohl er seinem Wesen nach Gott ist, doch dem Vater untergeordnet ist, so daß seine Jünger, wenn sie ihn liebten und ehrten, sich darüber freuen mußten, daß er zum Vater ging, weil dieser Hingang ihnen größeres Heil bringen werde, als sie mit seiner leiblichen Gegenwart verlieren würden, nämlich die durch den heiligen Geist bewirkte vollständige Gemeinschaft mit dem Vater, der mehr sei, als er. (Vergl. X, 29).

Das Menschliche im gewöhnlichen beschränkenden Sinn dieses Wortes kommt, wie wir sahen, Jesus nicht zu, was das höhere, göttliche Ich betrifft, welches in ihm spricht und handelt. Dieses Ich ist der Logos. Das beschränkte Menschliche bezieht sich nur auf die σὰρξ, mit welcher der Logos sich vereinigte. Die σὰρξ nun ist bei Jesus der σὰρξ aller andern Menschen gleich. Nach dem Fleisch ist er der Sohn Joseph's I, 46. VI, 42 [1]), und hat eine menschliche Mutter II, 1. 12. XIX, 26 und Brüder nach dem Fleisch II, 12. VII, 3, die nach dem Geist ihm fremd sind VII, 5. Nach dem sinnlichen Menschen hat er Fleisch und Blut und Bein XIX, 34. 33, versieht sich mit Speise zur Ernährung seines Leibes

[1]) Von einer übernatürlichen Geburt nach dem Fleisch aus der Jungfrau Maria ist in diesem Evangelium sowenig als bei Paulus und im Briefe an die Hebräer die Rede. Die Sohnschaft Jesu, die in der späteren, synoptischen Tradition aus seiner unbefleckten Empfängniß hergeleitet wird, hat bei dem vierten Evangelisten ihren Grund in der vorweltlichen Geburt des Logos aus dem Wesen des Vaters. Stellen, wie I, 13 und III, 6 haben mit einer übernatürlichen physischen Geburt Jesu Nichts zu schaffen.

IV, 8. 32. 33, bittet eine Samariterin um Wasser, um seinen Durst zu löschen IV, 7 und klagt am Kreuz „mich dürstet" XIX, 28. 29. Als sinnlicher Mensch ist er der Ermüdung ausgesetzt IV, 6, vergießt er Thränen XI, 35 und ist seine ψυχὴ betrübt XII, 27. Nach dem Leibe endlich ist er sterblich XIX, 30, er verbirgt sich vor seinen Feinden und entflieht drohenden Gefahren II, 24. V, 13. VI, 15. VII, 8. VIII, 59. XI, 54, damit man ihn nicht leiblich tödte V, 18. VII, 19. VIII, 22. 37. 40. XI, 53, ehe seine Stunde gekommen ist VII, 30. VIII, 20. XII, 23. 27. XIII, 1. XVII, 1 und zuletzt muß er der stärkeren fleischlichen Macht seiner Feinde unterliegen. Nur an Einer Stelle XIII, 21 wird Jesus ein πνεῦμα zugeschrieben mit der menschlichen Eigenschaft des ταραχθῆναι, doch ist dieses offenbar ein populärer Ausdruck für Dasjenige, was XII, 27 als eine Regung des sinnlichen Lebens (ψυχὴ) dargestellt wird. Dagegen ist ἐμβριμᾶσθαι τῷ πνεύματι XI, 33. 38 als Zornaufwallung etwas rein Geistiges, das auch Gott, der πνεῦμα ist, zugeschrieben wird III, 36. Giebt Jesus endlich den Geist hin (παρέδωκε τὸ πνεῦμα) XIX, 30, dann kann dies nach der Vorstellung des Evangelisten nichts anderes bezeichnen, als daß der Logos, dem, wie Gott, das πνεῦμα zukommt, bei dem Sterben seiner angenommenen σὰρξ zu seinem Ursprung zurückkehrte (vergl. XVI, 28).

Als Resultat einer sorgfältigen Erklärung der Texte des vierten Evangeliums erhalten wir also, daß Jesus, nach dem Fleisch d. h. Leib Mensch, aber nach dem Geist der Logos war, der als solcher im Besitz der Allmacht, Allwissenheit und vollkommenen Heiligkeit Gottes auch in seiner irdischen Erscheinung sich offenbart als die Wahrheit, das Leben und das Licht.

Ist diese Vorstellung doketisch? Gewiß, wenn sie an die Forderungen der gegenwärtigen Anthropologie gehalten wird, aber nicht auf dem Standpunkt des Evangelisten. Die Präexistenz Jesu, wie exceptional auch [1]), stellt ihn, den fleischgewordnen Logos, in keinen

[1]) Ob der Verfasser, Joh. XI, 2. eine Präexistenz des Menschen vorausgesetzt, lasse ich unentschieden. Die Voraussetzung wird seinen Jüngern in den Mund gelegt. Was Jesus zurückweist V. 3 ist nicht, daß der Blindgeborne vor seiner Geburt schon existirt habe, sondern nur, daß seine Blindheit eine Folge früher begangener Sünden sei; die Frage nach der vorausgesetzten Präexistenz läßt Jesus unbeantwortet.

Gegensatz gegen das geistige Princip im Menschen. Ist er vom Himmel — auch das Göttliche im Menschen ist nicht von der Erde, nicht vom Fleisch, nicht vom Willen eines Mannes I, 13, sondern von oben oder aus Gott VIII, 46. Der Logos ist absolut göttlich, aber das absolut Göttliche in Gott und das Göttliche im Menschen ist verwandt. Der aus Gott geborene Mensch besitzt darum die Fähigkeit das Göttliche in Jesus zu erkennen VII, 17. VIII, 47. X, 27 und es durch Gemeinschaft mit ihm in sich aufzunehmen XIV, 17. Was darum der Logos auf absolute Weise ist, können die Seinen in ihrem Maße durch den Glauben an ihn werden. Ist er der Sohn — er giebt den Seinen Macht „Gottes Kinder" zu werden I, 13. Ist er und der Vater Eins X, 30 — auch sie können in ihm und im Vater Eins werden, wie er und der Vater Eins sind XVII, 21. 22. Hat er das Leben in sich selbst V, 26 — auch sie haben durch ihn Leben in sich selbst VI, 54. Ist Gott im Spenden des Geistes an kein Maß gebunden III, 34, wohnte darum in Jesus der Geist Gottes in vollkommener Weise, so empfangen auch die Seinen denselben Geist, weil sie als Schosse mit ihm, dem himmlischen Weinstock verbunden XV, 1 ff., göttlichen Geschlechts sind, wie er. Der Evangelist kennt auf geistigem Gebiet keinen Gegensatz des Göttlichen in Gott und des Göttlichen im Menschen, sondern nur ein Mehr und ein Minder. Das Göttliche in der oberen Welt (*τὰ ἄνω*) steht nicht supranaturalistisch dem Göttlichen im Menschen hier unten gegenüber. Die *ἐπουράνια* können, nachdem sie den Menschen durch den Logos aus der oberen Welt angezeigt sind, erkannt und begriffen werden (*γνώσεται περὶ τῆς διδαχῆς, πότερον ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστι*) VII, 17. (*γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν*) VIII, 32. Für Mysterien, im späteren kirchlichen Sinn des Wortes, d. h. für Wahrheiten, die noch nachdem sie geoffenbart sind, den menschlichen Verstand übersteigen, ist in seiner Anschauung keine Stelle. Das Göttliche ist wohl übersinnlich, aber nicht übervernünftig, wie es eine spätere Theologie behauptet hat. Seine Christologie ist darum ebensowenig doketisch als die platonisch-alexandrinische Vorstellung von einer Präexistenz der Seelen in den *τόποις ὑπερουρανίοις*. Doket ist nach ihm Derjenige, welcher läugnet, daß der in's Fleisch gekommene Jesus der Christus ist, nicht der, der Jesus anerkennt als den fleischgewordenen Logos (vergl. 1. Br. II, 22. IV, 1 ff.). Hatte Jesus nach seiner Vorstellung keine menschliche

Seele, wie diese sowohl als der Leib nach der heutigen Anthropologie das Product der Vereinigung von Vater und Mutter ist — die Gläubigen haben sie ebensowenig, da auch bei ihnen das göttliche Princip, das an Christus sich anschließt, nicht die Frucht menschlicher Erzeugung ist, nicht hervorgebracht durch den Willen eines Mannes, sondern von Gott, I, 13 ein *γεγεννημένον ἄνωθεν* III, 3. Von zwei Naturen in Christus, dem Zankapfel der späteren kirchlichen Christologie, weiß der Evangelist Nichts. Jesus ist seinem Wesen nach Eins, denn als Sohn Gottes ist er göttlich nach Ursprung und Wesen, aber als solcher steht er nicht dem Menschen gegenüber, da es just der Zweck seiner Erscheinung ist, die Menschen seiner göttlichen Herrlichkeit theilhaftig zu machen (*ἐγὼ τὴν δόξαν, ἣν δέδωκάς μοι, δέδωκα αὐτοῖς*) XVII, 22.

§. 4.

Die Wirksamkeit des Logos in der Menschenwelt nach seiner Erscheinung im Fleisch.

Die Menschenwelt, durch die *σὰρξ* und ihre *ἐπιθυμίαι* dem Stoff verwandt und unter der Herrschaft des Obersten dieser Welt stehend, lebt in einem Zustand von Finsterniß (*σκότος*) III, 19, (*σκοτία*) I, 5. VIII, 12. XII, 35. 46 (vergl. 1 Br. II, 8. 9. 11) und von sittlichem Verderben (*θάνατος*) V, 24. VIII, 51. 52. (*ἀποθνήσκειν*) VI, 50, wodurch sie eine Beute des Verderbens (*ἀπώλεια*) III, 15. 16. VI, 39. X, 28. XII, 25. XVII, 12 und des absoluten Todes (*οὐκ ὄψεται ζωὴν*) III, 36 (*ἀποθανεῖσθε ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ ὑμῶν*) VIII, 21 vergl. VI, 50 zu werden droht, und hierin besteht ihr Urtheil (*κρίσις*) III, 18. 19 und offenbart sich die göttliche *ὀργὴ* III, 36 gegen das Böse. Der Welt erbarmt sich Gott, weil er die Liebe ist (vergl. 1 Br. IV, 8). Also lieb hat Gott die Welt, daß er seinen eingeborenen Sohn gegeben III, 16 und in die Welt gesandt hat III, 17 (vergl. 1 Br. IV, 8. 9). Der Zweck dieser Sendung von Seiten Gottes ist, die Kinder Gottes gegen die Anfälle des Bösen zu schützen XVII, 15 (vergl. 1 Br. V, 18), damit, wer an den Sohn glaubt, nicht bleibe in der Finsterniß XII, 46 und im Tod V, 24. 25 (vergl. 1 Br. III, 14) und also unter dem Zorn Gottes III, 36, sondern zum Licht komme III, 21 und, durch

die Wahrheit von der Sklaverei der sinnlichen Begierden befreit VIII, 32—34, nicht in's Gericht komme V, 24, nicht verloren gehe III, 16. VI, 39. X, 28 und nicht sterbe XI, 25. 26. VIII, 52. Um die Welt von der Macht der Finsterniß zu erlösen, offenbart sich der Logos als „die Wahrheit" XIV, 6 und als „das Licht", das sie bescheint (*τὸ φῶς τοῦ κόσμου*) VIII, 12. Um sie vom Tod zu retten, offenbart er sich als „das Leben" XIV, 6 und heißt darum *ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου* IV, 41, insofern er die Welt der Herrschaft des Teufels entrückt, sie von der Macht der Finsterniß, von Tode und Verderben erlöst (*σώζειν*) III, 17. V, 34. X, 9. XII, 47 und aus der Sklaverei der Sünde zur sittlichen Freiheit bringt VIII, 32. 36.

A. Die Wirksamkeit des Logos als der Wahrheit.

Der Logos ist die Wahrheit I, 14 und tritt darum nach seiner Fleischwerdung auf, um der Wahrheit Zeugniß zu geben XVIII, 37. Die Wahrheit brachte er vom Himmel auf die Erde. Niemand, als der Menschensohn, der im Himmel war und von da herniedergekommen ist, kann die *ἐπουράνια* d. h. die Wahrheit Gottes offenbaren III, 13, Niemand, als er, der Gott gesehen hat VI, 46, sein Wesen den Menschen erklären I, 18. Er macht darum der Welt die Wahrheit bekannt (*τὴν ἀλήθειαν λέγειν, λαλεῖν, γνωρίζειν, φανεροῦν*), die er, als er bei Gott war (*παρὰ θεῷ*) XVII, 5, im Himmel III, 13. VI, 62 von Gott gehört hat VIII, 26. XV, 15, und verkündigt ihr die Dinge, die er bei Gott gesehen hat VIII, 38, oder in anderer Form, was der Vater ihm gelehrt und geboten hat (*ἐδίδαξε* VIII, 28. *εἴρηκε* XII, 50, *ἐντολὴν δέδωκε τί εἴπω* XII, 49) und noch fortwährend zeigt (*δείκνυσι*) V, 20, und was er in Folge dessen weiß (*οἴδαμεν, ἃ λαλοῦμεν*) III, 11. Bei diesen Ausdrücken allein an ein Hören und Sehen der Wahrheit von Seiten Jesu auf Erden denken zu wollen, verbieten der Lehrbegriff des Evangelisten und die Stellen selbst.

1) „Der von der Erde abstammt, ist irdisch und redet Irdisches; der vom Himmel kommt, bezeugt was er gesehen und gehört hat" III, 31. 32. Wo, fragen wir, kann in diesem Zusammenhang dieses Sehen und Hören Statt gefunden haben, wenn nicht im Himmel, woher Jesus als der Logos gekommen war?

2) Dasselbe erhellt aus III, 11, wo das Objekt von *ὁρᾶν* die

ἐπουράνια sind, die den ἐπίγεια entgegengesetzt, von Niemand gewußt und darum auch nicht geoffenbart werden können, außer von dem, der im Himmel war und vom Himmel niederkam. Wie konnte darum Jesus, einfach als Mensch betrachtet, die ἐπουράνια erst auf Erden gesehen haben? Hiebei an ein prophetisches Sehen zu denken und die Pluralform (plur. maj.) ἑωράκαμεν daraus zu erklären, daß Jesus an den Täufer oder an die früheren Propheten sich anschließt, ist nicht im Geist des Evangelisten, der I, 18. VI, 46 durch οὐδείς ein Sehen im Sinn haben muß, das Niemand zu Theil geworden war, und überdieß Jesus ausdrücklich von den Propheten unterscheidet, die, als Menschen von Erde, nur Irdisches sprechen III, 12. 31 und nicht, wie Jesus, was sie bei Gott gesehen hatten III, 31. 32.

3) VIII, 26 deutet λαλεῖν εἰς τὸν κόσμον (vergl. Mark. I, 39: κηρύσσειν εἰς τὰς συναγωγὰς) eine Bewegung nach dem Kosmos an. Jesus begiebt sich nach der Welt, d. h. nach der Menschenwelt auf die Erde, um ihr zu verkündigen, was er vor seinem Kommen in die Welt von Gott (ὁ πέμψας αὐτόν) gehört hatte. Hiernach bestimmt sich von selbst auch der Sinn von VIII, 38 und XV, 15.

4) Zu demselben Ergebniß führt die Beobachtung, daß an den angeführten Stellen theils Perfecta (ἑώρακα, εἴρηκε, ἐντολὴν δέδωκε), theils Aoriste (ἐδίδαξε, ἤκουσα) gebraucht werden, wodurch eine vergangene Zeit bezeichnet wird, in welcher dieses ἀκούειν und ὁρᾶν Statt fand. Wäre an den angeführten Stellen ein fortdauerndes Hören auf Erden gemeint, was, wie die Präsentia δείκνυσι und βλέπῃ V, 19. 20 und ἀκούω V, 30 zeigen, nicht ausgeschlossen wird, dann würde der Evangelist VIII, 26. 28. 38. XII, 50 nicht geschrieben haben: ἃ ἑώρακα, ἣν ἤκουσα, sondern ἃ ὁρῶ παρὰ τῷ πατρὶ, ἣν ἀκούω παρὰ τοῦ πατρὸς, ἃ λέγει μοι ὁ πατήρ. Daß ἀκούειν und μανθάνειν VI, 45 = διδακτὸν εἶναι τοῦ θεοῦ gebraucht wird, um ein innerliches oder geistiges Hören der von Gott in Christus geoffenbarten Wahrheit durch die Menschen auf Erden zu bezeichnen, beweist nur, daß der aus Gott geborene Mensch nach dem Evangelisten die Wahrheit, nachdem sie geoffenbart ist, auch auf Erden von Gott hört, aber nicht, daß der Evangelist, der dieses Hören von Seiten der Menschen auf die Erde verlegt, das Hören von Seiten Jesu nicht mit seinem früheren Aufenthalt im Himmel in Verbindung setzen konnte. Auch

wird, wie gesagt, durch die vergangene Zeit keineswegs ausgeschlossen, daß Jesus, der an den genannten Stellen als Einer erscheint, welcher die Wahrheit im Himmel gehört und gesehen hat, sie auch fortdauernd auf Erden hörte und sah, wie dieses auch sonst vom Evangelisten versichert wird V, 20. 30, und überdieß aus den Perfecta als Bezeichnung einer fortdauernden Thätigkeit mit Recht geschlossen wird. Der Einwurf, daß von den Feinden Jesu gesagt werde, sie thun, was sie bei ihrem Vater (dem Teufel) gesehen haben VIII, 38, ohne daß daraus folge, daß sie vor ihrer Geburt beim Teufel gewesen seien, beweist wiederum gegen die gegebene Erklärung Nichts. Jesus konnte von Dingen sprechen, die er bei Gott (d. h. als er bei Gott im Himmel war) gesehen habe, und von den Juden, die mit dem Teufel umgingen und seine Gemeinschaft suchten, konnte gesagt werden, sie thun, was sie (während ihres irdischen Lebens) bei ihrem Vater gesehen haben. Dazu kommt, daß die richtigere Lesart hier ὃ ἠκούσατε παρὰ τοῦ πατρὸς zu sein scheint. Die Juden vollbrachten demzufolge, was ihnen von ihrem Vater, dem Teufel, aufgetragen oder eingegeben war. Bemerkenswerth ist bei dieser Lesart auch der Gebrauch des Perfectum, wo von dem Sehen Jesu die Rede ist (ἑώρακα) und des Aoristus (ἠκούσατε), wo die Juden gemeint sind. Jesus sprach, was er früher gesehen hat und noch fortdauernd sah bei Gott (Perfectum); von den Juden heißt es: „ihr thut, was ihr von eurem Vater hörtet" (aor. hist.), d. h. „ihr vollbringt, was der Teufel euch befahl," weil hier nicht allgemein gemeint ist, was die Juden unter dem Einfluß des Teufels fortdauernd thaten, sondern eine bestimmte That, nämlich ihr Vorsatz, Jesus zu tödten V. 37. 40.

In welchem Sinn muß dieß Hören und Sehen aufgefaßt werden? Etwa so, als ob der Logos früher in der Erkenntniß der Wahrheit von Gott unterwiesen worden wäre, also von Gott gehört hätte, was er, ehe er es hörte, noch nicht wußte? Dieß würde dem absoluten Charakter, welchen der Evangelist dem Logos θεὸς zuschreibt, gänzlich zuwider sein. Dieses „Hören" ist hier in der mystischen Bildersprache des Schriftstellers nichts Anderes, als eine Form, um auszudrücken, daß Jesus als der Logos die Wahrheit wußte kraft seiner Einheit und Wesensgleichartigkeit mit Gott, und sie darum mit derselben Gewißheit aussprach, wie Einer, der sie aus Gottes Munde selber gehört hatte. Gott allein besitzt die Wahr-

heit, und der Logos, der aus Gott ist und vor seiner Erscheinung auf Erden bei Gott war, der eingeborne Sohn, der an des Vaters Schooß saß, I, 18, der Genosse seiner Geheimnisse hört sie und weiß sie darum unmittelbar kraft seiner Einheit mit Gott (ἃ οἴδαμεν, λαλοῦμεν III, 11). So bezeichnet auch καθὼς ἀκούω κρίνω V, 30 nichts Anderes, als daß das Urtheil Jesu mit demjenigen Gottes gleich stehe. Was endlich Alles entscheidet, ist, daß es auch vom Geist der Wahrheit heißt „was er (von Gott) gehört hat" XVI, 13, nicht, weil er etwa in der Wahrheit, die er nicht wußte, von Gott unterrichtet worden wäre, was bei dem heiligen Geist als dem Geist Gottes ungereimt wäre, sondern weil dieser Geist spricht kraft seines Verhältnisses zu Gott, von welchem er ausgeht XV, 26 und mithin auch im Stande ist, die volle Wahrheit zu verkündigen.

Der Logos, das ausgedrückte Bild der Wahrheit XIV, 6 kommt also in die sichtbare Welt als Zeuge der Wahrheit. Darum konnte Jesus, weil er die Wahrheit nicht von Menschen, sondern von Gott gehört hatte, erklären VII, 16: „meine Lehre ist nicht mein, sondern" ꝛc. und es heißt von ihm, daß er „die Worte Gottes" rede III, 34. Sein Wort ist ja die Wahrheit VIII, 31. 32 und die Wahrheit ist das Wort Gottes XVII, 14. 17.

Auf die Frage: was ist Wahrheit? antwortet der Evangelist: Gott ist die Wahrheit. Wer Jesus als die Wahrheit erkennt, kennt den Vater und kommt zum Vater XIV, 6, der im Sohn angeschaut wird XII, 45. XIV, 9. Jesus giebt den Seinen „das Wort Gottes" = die Wahrheit XVII, 14. 17 und thut dieß, indem er den einen wahren Gott XVII, 3 offenbart XVII, 6, den er allein gesehen hat I, 18. VI, 46 und kennt VII, 29. Durch ihn sind „die Gnade und die Wahrheit geworden" I, 17, weil er Gott, der Liebe und Licht ist, erklärt I, 18. Der wahre Gottesdienst besteht darum darin, daß das Wesen Gottes als Geist und Wahrheit von den Menschen erkannt wird. Dann betet der Mensch im Geist und in der Wahrheit an d. h. dadurch, daß er in derselben Sphäre lebt, wie Gott IV, 24, dessen Leben das seine wird, und den zu kennen das wahre Leben ist XVII, 3. Er, in welchem so die objective Wahrheit d. h. Gott selber ist oder Wohnung macht XIV, 23. XVII, 22. 23 (vergl. 1 Br. IV, 12. 15. 16) und von dem darum gesagt werden kann, „er habe Gott" (ἔχειν τὸν πατέρα) vergl. 1 Br. II, 23, drückt dasselbe göttliche Leben und also die Wahrheit, mit-

hin Gott selbst in seinen Thaten aus und es gilt von ihm: „er thut die Wahrheit" III, 21 und: „er wandelt im Licht XII, 35 (vergl. VIII, 12 und 1 Br. 1. 7, 2 Br. 4, 3 Br. 4.). Die Erkenntniß der Wahrheit ist also die Erkenntniß Gottes VIII, 32. XVII, 3, wie er sich in Jesus, dem fleischgewordenen Logos sichtbar gemacht hat XIV, 6 und durch sein Wort zu der Welt spricht (vergl. 1 Br. V, 20.).

Ist die Wahrheit in diesem objectiven Sinn, d. h. Gott selbst, in Jesus geoffenbart, der Gegenstand des Glaubens und der Erkenntniß, dann muß auch Jesus selbst Gegenstand derselben sein. Wer ihn gesehen, hat den Vater gesehen XIV, 9, so daß Niemand anders zum Vater kommen kann, als durch ihn XIV, 6. Die Wahrheit = Gott, so erkannt, macht den Menschen frei VIII, 32, aber auch der Sohn, der Träger der göttlichen Wahrheit, macht frei VIII, 36. Wer die Sünde thut, handelt im Streit mit dem objectiv Wahren. Das Leben Gottes, das Licht = die Wahrheit sind in ihm nicht XI, 10. Das geistige Princip kann in solchen Menschen nicht herrschen über das Fleisch und seine Begierden, sie werden von diesen beherrscht, so daß der Sünder nicht frei ist, sondern Sklave VIII, 34. Der Sohn allein, der selber die Wahrheit ist und die Wahrheit offenbart, macht die frei, die ihn kennen und, mit dem Auge des Geistes ihn anschauend (ὁρᾶν) XIV, 9, (θεωρεῖν) VI, 40. XII, 45, an das Licht glauben (πιστεύειν εἰς τὸ φῶς) XII, 36. Darum konnte Jesus fordern: glaubt ihr an Gott, so glaubet auch an mich XIV, 1, vergl. XII, 44.

Die Wirksamkeit des Logos als der Wahrheit und des Lichts besteht demnach darin, daß er die Wahrheit d. i. Gott, den er allein gesehen hat, mit Wort und That offenbart, auf daß die Menschen, durch die Erkenntniß der Wahrheit von Irrthum und Sünde befreit, aufhören in der Finsterniß zu wandeln VIII, 12. XI, 10. XII, 35, die ihre Augen verblendet (vergl. 1 Br. II, 11).

B. Die Wirksamkeit des Logos als des Lebens.

Der Logos ist nicht allein die Wahrheit, sondern auch das Leben, (ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν) I, 4, und offenbart dieses Leben auf Erden (ἡ ζωὴ ἐφανερώθη ἡμῖν) vergl. 1 Br. I, 2. Jesus, der fleischgewordene Logos, bezeugt deßwegen, daß der Vater, der das Leben in sich selber hat, dem Sohn gegeben habe, das Leben in sich selber

zu haben V, 26, ja, daß er selbst das Leben sei XIV, 6. XI, 25. Dieß Leben ist ewig (ζωὴ αἰώνιος vergl. 1 Br. I, 2), unvergänglich, unsterblich und als solches Allem entgegengesetzt, was vergeht (τὸ ἀπολλύμενον) und vorbeigeht (παράγεται vgl. 1 Br. II, 17) und einst dem Tode, d. h. der Vernichtung zur Beute wird.

Dieses wahre Leben gehört seiner Art nach nicht zu dem κάτω κόσμος, κόσμος οὗτος oder ἡ γῆ, sondern zu dem ἄνω κόσμος oder dem Himmel. Das ewige Leben wird darum auch an verschiedenen Stellen als Etwas dargestellt, was jenseits liegt IV, 14. 36. VI, 27. XII, 25 und darum erst dort in vollem Nachdruck genossen wird. Mit dem Kommen des Logos in das Fleisch steigt aber das ewige Leben zu den Bewohnern der Erde hernieder, so daß es, wie sich der Verfasser des Briefes ausdrückt, für das Geistesauge des Menschen sichtbar und faßbar geworden ist (vergl. 1 Br. I, 1. 2).

Ist Jesus das geoffenbarte Leben, so ist er auch die Auferstehung (ἡ ἀνάστασις), sofern er trotz seiner Vereinigung mit der vergänglichen σὰρξ das Leben offenbart, das mit der σὰρξ nicht stirbt. Jesus ist die ἀνάστασις XI, 25 nicht, weil er Andere aufweckt, sondern weil er selbst aufersteht, m. a. W., weil das Leben, das aus dem Tode des Leibes aufsteht, in ihm verwirklicht ist. Hat er die sittliche Macht (ἐξουσία), um freiwillig das sinnliche Leben (ἡ ψυχὴ) abzulegen, so ist diese sittliche Macht zugleich die Macht, die ihn in den Stand stellt, das Leben in höherem Sinn wieder zu nehmen, d. h. trotz des Todes das Leben zu behalten XII, 25. Jesus hat die sittliche Macht, trotzdem die σὰρξ (der Leib) stirbt, nicht zu sterben, d. h. aus dem Tode aufzustehen, und weil ein solches Leben, das aus dem Tode aufersteht d. h. trotz des Todes des Leibes nicht stirbt, in ihm geoffenbart ist, heißt er die „Auferstehung" d. h. das aus dem Tode erstehende, den Tod überwindende Leben oder das Auferstehen in Person. Sein Tod ist also kein Sterben, sondern ein ὑπάγειν, πορεύεσθαι, μεταβαίνειν aus dieser Welt zum Vater XIII, 1. XIV, 3. XVI, 10, ein Kommen zu Gott XVII, 13, ein Auffahren zum Himmel, wo er zuvor war VI, 62 und als solches seine Erhöhung XII, 32 und Verherrlichung XII, 23. XIII, 31. XVII, 5.

Wie Jesus selbst die Auferstehung und das Leben ist, so hat auch seine Sendung den Zweck, das Leben der Welt zu geben III, 15. 16. V, 40. VI, 33. 40. X, 10. 28. XVII, 2. Er, der selbst das

Leben ist, das aus dem Tode ersteht, weckt durch Mittheilung seines Lebens die sittlich Todten auf (ἐγείρειν, ζωοποιεῖν τοὺς νεκρούς V, 21. Die (sittlich) Todten, die (innerlich) seine Stimme hören, leben V, 25 und „gehen vom Tode zum Leben über" V, 24. Das Leben, das er, der gute Hirte, giebt X, 28, ist eine Speise, die nicht vergeht VI, 27, ein geistiges und himmlisches Brod, das mit ihm aus dem Himmel niederkam (ὁ ἄρτος ὁ καταβαίνων ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, ὁ ἄρτος ὁ ἀληθινὸς) VI, 32. 33, eine wahrhafte Speise und Trank ist VI, 55; und, da er selbst das Leben ist, erklärt er, ὁ καταβὰς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, das Brod des Lebens (ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς VI, 35. 38, ὁ ἄρτος, ὁ ζῶν VI, 51) zu sein, das der Welt das Leben giebt VI, 33, damit, wer von diesem Brod esse, nicht sterbe VI, 50, sondern in Ewigkeit lebe VI, 51. 58. Dieß wahre Leben kann ja mit dem Tod (des Leibes) nicht vernichtet werden. Wer es besitzt, wird leben, auch wenn er gestorben ist (dem Leibe nach), und wer (auf Erden noch im Leibe) lebend (πᾶς ὁ ζῶν) dieses wahren Lebens theilhaftig geworden ist, wird „in Ewigkeit nicht sterben" XI, 25. 26 und „in Ewigkeit den Tod nicht sehen" (θάνατον θεωρεῖν) VIII, 51 oder schmecken (γεύεσθαι θανάτου) VIII, 52.

Jesus giebt der Welt Leben. Er giebt es aber dann erst im höchsten Sinn des Wortes, wenn er, freiwillig sein irdisch sinnliches Leben (σὰρξ) opfernd, sich thatsächlich als das Leben, das den Tod überwindet, geoffenbart haben wird. In diesem Sinne nennt Jesus sein Fleisch das wahre Lebensbrod, das er für das Leben der Welt geben wird VI, 51. Er giebt d. h. opfert sterbend sein Fleisch, damit das wahre, in seinem Fleisch, in seiner irdischen Erscheinung geoffenbarte Leben, nachdem es durch seinen Tod über den Tod gesiegt hat, das wahre Lebensbrod für die Welt werde. In Verbindung damit werden die Seinen ermahnt, sein Fleisch zu essen und sein Blut zu trinken d. h. das Leben in sich aufzunehmen, welches die Frucht der Hingabe seines Fleisches d. h. die Frucht seines Sterbens ist. Sein Fleisch essen und sein Blut trinken ist also dasselbe, was: ihn selbst essen (ὁ τρώγων με) VI, 57 d. h. ihn selbst in sich aufnehmen, der, indem er sein Fleisch giebt, das Leben des Geistes VI, 63 von den Banden des Fleisches befreit. Dieses „Essen seines Fleisches" und dieses „Trinken seines Blutes" kann also in seiner wahren Bedeutung erst recht begriffen werden mit

dem Blick auf seine Himmelfahrt VI, 62, womit jedes Aergerniß sich hebt, welches durch die buchstäbliche Auffassung dieser Worte entsteht [1]).

Dieses ewige Leben, das, mit der Erscheinung des Logos im Fleische geoffenbart, der Welt geschenkt wird, muß wie die Wahrheit, durch den Glauben an Christus aufgenommen werden. Für diesen Glauben ist vor Allem der Sinn für das Göttliche nöthig, der den Menschen in den Stand stellt, in dem Worte Jesu V, 24. 25 die Stimme Gottes zu hören V, 24. 37. VI, 44. 45. VIII, 46. 47. Welche so die Stimme des Vaters hören, kommen zu Jesus VI, 44. 45. 37, glauben sein Zeugniß über sich selbst VIII, 14. XIV, 11, das durch seine Werke bestätigt wird X, 38. XIV, 11 (*πιστεύειν αὐτῷ, πιστεύειν τοῖς ῥήμασιν αὐτοῦ*) V, 47, und erkennen, in Folge dessen, daß der Vater ihn gesandt hat XVII, 8, daß der Vater in ihm und er im Vater ist X, 38. XIV, 10. 11, daß er es ist VIII, 24. 28, nämlich der Christ, der Sohn Gottes, der Heilige Gottes XI, 27. VI, 69, der Worte ewigen Lebens hat VI, 69 (*πιστεύειν, ὅτι*). Die Folge dieser Erkenntniß ist wieder, daß man an ihn glaubt (*πιστεύειν εἰς αὐτόν*) und ihn annimmt (*λαμβάνειν αὐτόν*) XIII, 20, d. h. sich ihm übergiebt, ihm, wie Gott selbst, sich mit unbedingtem Vertrauen anschließt XIV, 1. Welche so an ihn glauben, eignen sich durch ein geistiges Essen und Trinken sein göttliches Leben an VI, 53—58 und werden, mit ihm Eins geworden XVII, 21. 22. 26 und bleibend mit ihm, wie die Schosse mit dem Weinstock vereinigt (*μένοντες ἐν αὐτῷ*) XV, 1—7, durch seine Lebenskraft genährt und trinken das Wasser des Lebens, das in ihrem Innersten eine stets fließende Quelle lebendigen Wassers wird IV, 13. 14 d. h. geistigen Lebens, aus wel-

---

[1]) Der Sinn von VI, 61. 62 kommt im Zusammenhang darauf hinaus: Aergert euch dieses (daß ihr mein Fleisch essen und mein Blut trinken sollt) als wäre dieß buchstäblich zu fassen? (vergl. V. 52). Wenn ihr dann des Menschen Sohn zum Himmel fahren sehet (wenn von meinem Fleisch und Blut im eigentlichen Sinn keine Rede mehr wird sein können), sollt ihr euch dann noch ärgern und fortfahren, meine Worte buchstäblich zu nehmen? (Was ich meine, ist nimmermehr mein Fleisch, das ist nicht das lebendigmachende Princip); das Fleisch ist zu Nichts nütze; was lebendig macht, ist der Geist; die Worte, die ich zu euch gesprochen habe (*λελάληκα* — betreffend das Essen meines Fleisches —) sind Geist und Leben und müssen darum in geistigem Sinn verstanden werden.

chem wiederum Ströme lebendigen Wassers auch für Andere fließen VII, 38.

Dieses wahre, ewige Leben, durch den Glauben an Christus das Eigenthum des Menschen geworden, fängt nicht erst nach dem Tode des Leibes, sondern bereits auf Erden an. Wer an ihn glaubt, hat das ewige Leben III, 15. 16. 36. VI, 40. 54 und ist bereits vom Tode zum Leben übergegangen (*μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν*) V, 24. Die Stunde, da die geistig Todten seine Stimme hören, ist schon da V, 25. Wer glaubt, beginnt hier bereits das wahre, unsterbliche Leben, das mit dem Tode des Leibes nicht vernichtet, sondern ewig fortgesetzt wird im Hause des Vaters (im Himmel) XIV, 2, wo der Gläubige mit Christus sein XIV, 3 und seine Herrlichkeit anschauen wird XVII, 24.

Resultat: Jesus, der selber das Leben ist, giebt und weckt das ewige d. h. unsterbliche Leben X, 28. Der Mensch, der kraft seiner Verwandtschaft mit dem Stoff und beherrscht vom Fleisch, Gefahr läuft, das Leben zu verlieren, wird durch ihn, der das Leben selber ist, vom Tode zum wahren, unvergänglichen Leben aufgeweckt, das beim leiblichen Tod nicht stirbt XI, 25. 26.

In Verbindung mit diesen Begriffen muß nun auch die Bedeutung von *ἀνιστάναι* VI, 39 bestimmt werden. Dieß, sagt Jesus, ist der Wille meines Senders, daß ich von Allem, was d. h. von Allen, welche der Vater mir giebt und die dafür empfänglich sind, Nichts (Niemand) verliere, sondern es (ihn) aufwecke V. 39. Der Vater bestimmt ihn, der selbst die Auferstehung und das Leben ist, zum Lebenswecker, weil (V. 40 *γὰρ*) er will, daß, wer den Sohn ansieht und an ihn glaubt, ewiges Leben habe. Unpassend sind in diesem Zusammenhang die Worte: *ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ* V. 39[b] und *ἀναστήσω αὐτὸν ἐγὼ (ἐν) τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ* V. 40[b]. Die *ἐσχάτη ἡμέρα* ist in der jüdischen Vorstellung der letzte Tag des *αἰὼν οὗτος*, der große Tag, an welchem durch den Messias die Todten leiblich auferweckt werden und das Gericht Statt finden wird. Wären die Worte ächt, so ließe der Evangelist Jesus sagen: „weil (V. 40) Gott will, daß die Gläubigen (bereits hier) das ewige Leben haben, will er (V. 39), daß ich am jüngsten Tage, also nach ihrem Tode, sie auferwecke, was offenbarer Unsinn ist. Durch eine Erweckung am jüngsten Tage erhält man wohl das ewige Leben nach dem Tode, aber nicht das ewige Leben,

das mit dem Anschauen Jesu und dem Glauben an ihn bereits hier auf Erden beginnt. Nimmt man die streitigen Worte weg, so ist der Zusammenhang in V. 39 und 40 dieser: „Dieß ist der Wille meines Senders, daß ich von Allem, was er mir giebt, Nichts verliere (in sittlichem Sinn), sondern es auferwecke (aus dem sittlichen Tod), weil es sein Wille ist, daß sie (in meiner Gemeinschaft) ewiges Leben haben. Ebenso unpassend sind die Worte: ἀναστήσω αὐτὸν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ V. 44. Es ist die Rede vom Zuge des Vaters. Wer als ein Empfänglicher vom Vater gezogen wird, kommt zu Jesus. Hieran schließt sich mit Ueberspringung der streitigen Worte zur näheren Erklärung von ἑλκύειν in V. 45 die Berufung auf prophetische Stellen, aus denen erhellt, daß der von Gott Gezogene ein von Gott (innerlich) Unterrichteter ist (διδακτὸς θεοῦ), der, wenn er Jesus hört und sieht, des Vaters Zeugniß im Innersten vernimmt und, so von Gott hörend und von Gott selber gelehrt zu Jesus kommt. Welchen Sinn hat in diesem Zusammenhang eine Auferstehung am jüngsten Tage? Kann dieß die Absicht eines Schriftstellers sein, der überall lehrt, daß das Kommen zu Jesus d. h. der Glaube an ihn zugleich der Anfang des ewigen Lebens ist V, 40? Noch deutlicher kommt der glossarische Charakter der Worte ἀναστήσω αὐτὸν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ zu Tage VI, 54: „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt", sagt Jesus, m. a. W. mein geistiges Leben (vergl. V. 63) in sich aufnimmt V. 54, „hat ewiges Leben, fängt hier bereits das ewige Leben an; denn mein Fleisch ist wahrhafte Speise und mein Blut ist wahrhafter Trank", m. a. W., denn ich bin es, der als die wahre ζωὴ das ewige Leben giebt. Dieser sehr logische Gedankengang wird durch den Zwischensinn durchbrochen. Wären die Worte ächt, so entstände auch hier der Unsinn: „weil ich für Alle, die glauben, bereits hier die wahre Seelenspeise bin, werde ich die Menschen nach ihrem Tode und zwar leiblich auferwecken. Welcher Zusammenhang ist hier zwischen Ursache und Folge? zwischen dem geistigen Aufnehmen Jesu und einer leiblichen Auferweckung, zwischen dem Besitz des ewigen Lebens bereits hier und einer Auferweckung erst nach dem Tode? Dazu kommt, daß der Besitz der ζωὴ αἰώνιος der Natur der Sache nach die Folge einer vorangehenden Auferweckung aus dem Tode ist, während die Erweckung V. 40 und 54 gegen alle Analogie auf den Besitz des ewigen Lebens folgt. In einem System, in welchem

die Gläubigen dargestellt werden als Solche, welche **bereits hier** von Jesus auferweckt werden und das ewige Leben bereits hier besitzen, ist keine Stelle für eine spätere Auferweckung. Der Gläubige, der hier bereits überging vom Tod zum Leben, das er von nun an trotz des leiblichen Todes unsterblich fortsetzen wird, und der also auch hier schon vom Tode auferweckt worden ist, braucht dieses nicht später erst zu werden. Man bedenke endlich, daß Jesus XI, 24. 25. 26 den Begriff einer *ἀνάστασις ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ* ausdrücklich bestreitet. Wo Martha auf ihrem jüdischen Standpunkt darauf baut, daß Lazarus „in der Auferstehung am letzten Tage auferstehen werde" V. 24, antwortet Jesus: „ich bin die Auferstehung und das Leben, und wer an mich glaubt, stirbt nimmer" V. 25, wie wenn er sagen wollte: wer an mich glaubt, steht bereits jetzt auf zum ewigen Leben und braucht nicht an eine erst künftige Auferstehung zu glauben. Offenbar vergeistigt der vierte Evangelist die jüdische Lehre von der Auferstehung. Dieser zufolge ist die *ζωὴ αἰώνιος* nichts Diesseitiges, sondern ausschließlich ein Jenseits, Etwas, das daher zu dem *αἰὼν μέλλων* oder *ἐρχόμενος* gehört und dessen man daher erst nach dem Tode, wenn der Messias kommt, die Todten aufzuerwecken, theilhaft werden wird. Diese Lehre verdrängt der Evangelist durch die andere: das ewige Leben beginnt bereits in diesem Leben; der Mensch, der in Sünden todt ist, wird durch den, der das Leben ist, bereits hier aus dem Tode zum ewigen Leben auferweckt, das mit dem Tode nicht stirbt. Wie kann bei dieser Anschauung noch eine Rede sein von einer Auferstehung am jüngsten Tage? wie von einer Auferweckung zum Leben für Diejenigen, die bereits aus dem Tode zum Leben übergegangen und darum schon auferweckt sind?

C. Die Wirksamkeit des Logos in Verbindung mit dem Gericht.

Der *ἀνάστασις* steht die *κρίσις* gegenüber V, 24. Die *κρίσις, κρίνειν*, ist das Urtheil Gottes, das Strafgericht, das als Ausfluß des göttlichen Zorns über die Bösen gehalten wird. Als solches steht *κρίνειν* dem *σώζειν* gegenüber III, 17. XII, 47 [1]). Der Logos erscheint nicht mit der Absicht, Strafgericht zu halten, sondern um

[1]) Die Erklärung von *κρίσις* als einer Scheidung zwischen Guten und Bösen wird durch den Gegensatz von *σώζειν* III, 17 und *ζωὴ* V, 24 widerlegt. Wohl wird eine solche Scheidung Statt finden, und hierin das Gericht der

die Welt zu retten III, 17. XII, 47 und vor dem Gericht zu bewahren V, 24. Dieß nimmt aber nicht weg, daß sein Kommen das Urtheil über die Bösen zuwege bringt IX, 39 und Jesus darum sagen kann, er sei zu einem κρίμα (nicht = κρίσις) in die Welt gekommen, d. h. um durch die Erscheinung des Lichtes einen Zustand des Beurtheiltseins hervorzurufen, der durch die κρίσις als That Gottes zuwege gebracht wird. In diesem Sinn hat der Vater dem Sohn das Urtheil übergeben V, 27, das dieser gerecht ausübt V, 30. Dieses Gericht wartet auf Alle ohne Unterschied, aber diejenigen, die an den Sohn glauben, werden von dem Zorn erlöst III, 36 und kommen nicht in's Gericht III, 17, V, 24, da sie durch Jesus dem Verderben entnommen und zum wahren unsterblichen Leben aufgeweckt werden. Die Bösen dagegen kommen in das Gericht. Diese κρίσις beginnt bereits, wie die ζωὴ αἰώνιος, in diesem Leben. Auf dem, der nicht glaubt, bleibt der Zorn III, 36. Wer nicht glaubt, ist bereits gerichtet, weil er an Gottes eingebornen Sohn nicht geglaubt hat III, 18. Sein Unglaube, m. a. W., sein sittliches Elend selbst, ist hier bereits seine Strafe. Mit Jesus erscheint das Licht, zu welchem die Kinder des Lichts, sie, welche die Wahrheit thun, hinangelangen III, 21, von welchem sich aber die Bösen abwenden. Hierin besteht eben das Gericht (αὕτη ἐστὶν ἡ κρίσις), daß die Menschen, obschon das Licht in vollem Glanze scheint, doch die Finsterniß mehr lieben, als das Licht III, 19. So fern von Gott zu sein, daß man mitten im Licht in der Finsterniß wandelt, das ist, nach dem Evangelisten, der Höhepunkt des sittlichen Elends. Dieses sittliche Elend wird erst recht offenbar, wenn das Licht erscheint; und eine solche κρίσις wird deßwegen durch die Ankunft Jesu nothwendig zuwege gebracht. Er kommt, und die Bösen, die meinen zu sehen (οἱ βλέποντες), werden, da sie unfähig sind, das Licht anzuschauen, in ihrer Blindheit offenbar, während die Gläubigen, wie sehr auch früher, als das Licht noch nicht schien, nicht sehend, an dem Glanz des Lichtes, das in Christus aufgeht, sich erfreuen und sehen IX, 39, und dem geheilten Blinden gleich, bezeugen mögen: Eins weiß ich, daß ich blind war und nun sehe IX, 25.

Bösen bestehen, aber sie liegt nicht in den Worten κρίνειν und κρίσις. Κρίνειν bezeichnet urtheilen = Strafgericht halten, κρίσις ein Strafgericht. Kap. IX, 39 steht κρίμα, wodurch der Zustand des Beurtheiltseins bezeichnet wird.

Das Gericht, das hier auf Erden beginnt und in dem sittlichen Elend des Sünders sich offenbart, erreicht seinen Höhepunkt in dem sittlichen Tod (ὁ θάνατος). Wer nicht glaubt, wird in seiner Sünde VIII, 21, oder in seinen Sünden V. 24, sterben. Dieser Tod und dieses Sterben ist nicht in bildlichem Sinne zu nehmen, von einem Ersterben der sittlichen Natur des Menschen, wie z. B. Lukas XV, 24, 32, wobei auch nach dem Tode an eine Fortexistenz in der Gehenna gedacht wird, sondern in unbedingtem Sinne. Der Tod des Bösen ist ein Verlorengehen (ἀπόλλυσθαι), ein Verlieren des Lebens (τὴν ψυχὴν ἀπολλύναι) XII, 25, welches der Erhaltung des Lebens (σώζειν τὴν ψυχὴν) gegenübersteht. Was verloren geht, hört auf zu bestehen (ἡ βρῶσις ἡ ἀπολλυμένη) VI, 27. Auch das Bild, welches der Evangelist gebraucht XV, 6, wenn er den Ungläubigen mit einer dürren Rebe vergleicht, die „verbrannt wird", deutet auf eine Vernichtung der Bösen hin. Sollte der Böse fortbestehen, so müßte es im Hades oder in der Gehenna sein; aber diese Vorstellung ist dem Evangelisten fremd und findet sich auch VIII, 56 nicht, wo Abraham den Tag Christi nicht vom Hades aus schaut — was gegen alle Lehranalogie streiten würde, da der Hades ein unterirdischer abgeschlossener Raum ist, von wo aus man nicht wahrnehmen kann, was auf Erden geschieht, — sondern prophetisch, während seines Lebens, wie Jesaja als Prophet seine Herrlichkeit geschaut hat XII, 41. Es bleibt deßhalb den angeführten Worten und Bildern gemäß nichts Anderes übrig, als den sittlichen Tod in seiner vollen Wirklichkeit als eine Vernichtung des Lebens zu betrachten. Wer dem Sohn ungehorsam ist, wird das Leben nicht sehen III, 36. Dieß liegt auch in der Natur der Sache. Was sollte von dem Bösen nach dem leiblichen Tode noch übrig bleiben? Sein Geist? aber ein geistiges Leben hat er nicht; er ward nicht aus Geist, sondern aus Fleisch geboren III, 6. Sein Fleisch? aber was aus Fleisch geboren ist, ist Fleisch III, 6, und darum vergänglich (παράγεσθαι gegenüber μένειν), wie Alles, was sinnlich ist (vergleiche 1 Br. II, 16. 17). Verwerfung Jesu ist also, wie der Evangelist oder, wenn man will, der Briefsteller in seinem Geist, schreibt, eine Sünde zum Tode, für deren Abwendung das Bitten vergeblich ist 1 Br. V, 16. Der Böse, unfähig das Licht zu schauen, hat bereits hier in seinem sittlichen Elend sein Gericht. Das von Jesus gesprochene Wort, d. h. die Wahrheit rächt sich an

Jedem, der ihre Stimme verachtet XII, 48; sterbend entbehrt er der Macht, fortzuleben, so daß mit dem Tode, der für ihn der Verlust und nicht, wie bei dem Gläubigen, eine höhere Entwicklung des Lebens ist, das Gericht über den Bösen, als die Offenbarung des Zornes Gottes, vollendet wird.

Der Böse steht nicht auf; er bleibt im Tode (vergl. 1 Br. III, 14) und hierin besteht sein Urtheil. Die Auferstehung XI, 25 und auch VI, 39, selbst wenn die Worte ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ dort und V. 40^{b}, 44^{b} und 54^{b} ächt sind, ist allein das Vorrecht derjenigen, die vom Vater Christo gegeben sind, die den Sohn anschauen, an ihn glauben, sein Fleisch essen und sein Blut trinken. Im Streit damit ist V, 28. 29. Denn

1) nach dieser Stelle gehen auch die Bösen (τὰ φαῦλα πράξαντες) aus ihren Gräbern hervor, auf das Machtwort (φωνή) des Messias hin, um aufzustehen zur Auferstehung des Gerichts, d. h. zu einer Auferstehung, welche von einer κρίσις, d. h. wegen der Entgegensetzung von ἀνάστασις ζωῆς, von einer Verurtheilung begleitet wird, wieder im Widerspruch mit der durchgängigen Lehre des Evangelisten, daß die Bösen nicht auferstehen und nicht erst jenseits gerichtet werden, sondern bereits hier ihr Urtheil haben (ἤδη κέκριται) III, 18, um im Tode, d. h. dem Verlust des Lebens, ihrer letzten Strafe, unterzugehen (μένειν ἐν τῷ θανάτῳ).

2) Nach dieser Stelle würde, wie ἐν ᾗ (vergl. IV, 53) zeigt, die ὥρα der Auferstehung ein bestimmter Zeitpunkt sein, im Unterschied von ὥρα ὅτε V, 25 (vergl. IV, 23) und ἡμέρα ἐκείνη XIV, 20, XVI, 23, welche eine fortlaufende Zeitfolge bezeichnen.

3) Die Auferstehung findet Statt für Diejenigen, welche in „den Gräbern sind", also nach dem Tode, im Widerspruch mit dem Evangelisten, demzufolge die Auferweckung durch Jesus hier geschieht (ἐγείρει, ζωοποιεῖ τοὺς νεκρούς) V, 21 und 24 und die Auferstehung zugleich mit dem Glauben anfängt V, 25. XI, 25.

4) Auch der Besitz der ζωή ist V. 29 nur eine Folge des Auferstehens nach dem Tode. Nach dem Evangelisten dagegen wird es bereits hier den Gläubigen zu Theil.

5) Nach V. 28 und 29 ist die Stimme des Sohnes Gottes, der die Gestorbenen aus ihren Gräbern ruft, ein mechanisches Machtwort. Die lebendigmachende Stimme des Sohnes Gottes ist nach dem Evangelisten sein Wort und die Predigt der Wahrheit V, 25. X, 16.

6) Bei dem Gericht im Sinne des V. 29 wird derselbe, der als Messias die Gräber öffnet, als Richter vorausgesetzt. Nach dem Evangelisten geschieht dieses Gericht nicht in der Weise eines richterlichen Ausspruches. „Nicht ich, sagt Jesus, werde ihn richten" XII, 47. 48; der Richter (ὁ κρίνων) ist das Wort, das ich gesprochen habe, die Wahrheit selber, die sich rächt. Gründe genug, um den späteren Ursprung dieser beiden Verse wahrscheinlich zu machen. Dabei können sie nicht bloß im Zusammenhang entbehrt werden, sondern sie passen darin nicht. Vorangeht und folgt V. 27 und 30, die Erwähnung der richterlichen Wirksamkeit Jesu auf Erden, und fremd steht dazwischen eine κρίσις, die erst nach dem Tode vollzogen werden soll.

7) Man beobachte ferner, wie die Erweckung geistig Todter V. 21 dargestellt wird (ἵνα θαυμάζητε) als ein größeres Zeichen V, 20, denn die Heilung leiblicher Lähmung V. 1—16, in Uebereinstimmung mit der durchgängigen Lehre des Evangelisten, der überall das geistige Wunder als ein größeres über das sinnliche stellt, die fortdauernde Gemeinschaft mit dem Himmel über das Wunder einer sinnlichen Anschauung I, 51. 52, die Geburt aus dem Geist über die sichtbaren σημεῖα, die Nicodemus anziehen III, 2. 3. 5. 7, die Speisung durch das Brod des Lebens über das Wunderbrod, das Manna VI, 30—33, das Glauben ohne Sehen über einen auf sinnliches Sehen und Betrachten gestützten Glauben XX, 29. Im Widerspruch damit würde bei der Voraussetzung, daß V. 28 und 29 ächt seien, die leibliche Auferweckung, eingeleitet durch ein neues μὴ θαυμάζετε τοῦτο (wo τοῦτο auf die geistige Auferweckung geht), als ein größeres Werk dargestellt, als die geistige.

8) Endlich erwecken einzelne Worte Verdacht: θαυμάζετε τοῦτο, wo sonst θαυμάζειν absolut steht V, 20. VII, 21 οἱ ἐν τοῖς μνημείοις, wo sonst XI, 44 τεθνηκὼς oder V. 39 τετελευτηκὼς steht; ἐκπορεύεσθαι, wo sonst ἐξέρχεσθαι gebraucht wird XI, 44, οἱ τὰ ἀγαθὰ ποιήσαντες und τὰ φαῦλα πράξαντες, wo man οἱ πιστεύσαντες und οἱ μὴ πιστεύσαντες erwarten sollte.

Uebrigens folgt aus dem bereits früher gegen die Aechtheit von ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ VI, 39 f. Angeführten, daß dieselben Worte auch XII, 48 wegfallen müssen, wofür auch außerdem noch sprechen: die Bedeutung von κρίνειν V. 47 gegenüber σώζειν, die Vor-

stellung vom Wort und nicht von der Person Jesu als ὁ κρίνων, die Gleichförmigkeit der Stelle mit III, 17 f. und der bessere Zusammenhang von V. 48 mit 49, nachdem die Worte weggefallen sind. Der Interpolator, der auf dem gewöhnlichen, allgemein auch unter den Christen geltenden jüdisch-dogmatischen Standpunkt stand, verstand die spiritualisirende und philosophische Vorstellung des Evangelisten von der Parusie, der ζωή, der ἀνάστασις und der κρίσις nicht, nahm Eins und das Andere in dem gewöhnlichen Sinn als jenseitige Dinge auf, setzte nach ἀναστήσω αὐτὸ VI, 39 zur Verdeutlichung die Worte ἐν τῇ ἐσχ. ἡμ. sei's in den Text, sei's an den Rand, fügte, nun einmal in der Meinung, V. 39 sei von einer leiblichen Auferstehung die Rede, die Worte ἀναστήσω — ἐσχ. ἡμ. auch V. 40 und 44 bei und that das Gleiche V. 54, weil in der gewöhnlichen Vorstellung der Besitz der ζωὴ αἰώνιος eine Auferstehung am jüngsten Tage voraussetzte. Ebenso verfuhr der Interpolator XII, 48 b, und fügte zwischen V, 27 und 30 die bestrittenen Verse 28 und 29 ein, durch welche er von seinem Standpunkt aus das κρίσιν ποιεῖν von Seiten Jesu, das er nicht begriff, näher zu erklären suchte. Daß dieser Interpolator derselbe gewesen sei, welcher Kap. XXI anfügte, wird, wie bereits früher bemerkt, durch den jüdisch-christlichen Charakter der Parusielehre XXI, 22 wahrscheinlich, wo das Kommen Jesu im Widerspruch mit seinem geistigen Kommen XIV, 18. 21. 23 XVI, 22 die Vorstellung einer sichtbaren Wiederkunft am letzten Tage in sich schließt, welche den αἰὼν οὗτος von dem αἰὼν μέλλων scheidet; eine Theorie, die dem Evangelisten fremd ist, der keine zwei αἰῶνες kennt, welche einander in der Zeit folgen, sondern allein zwei κόσμοι, die zugleich und neben einander im Raume gedacht werden.

D. Der Streit des Logos mit der Welt.

Das große Werk, das der Logos in der Welt nach göttlichem Auftrag zu vollbringen hatte IV, 34. XVII, 4, die Kinder Gottes dem Verderben zu entreißen, dem sie wegen ihrer Verwandtschaft mit der stofflichen Welt von Seiten des Obersten der Welt bloßgestellt sind, sie durch die Wahrheit frei zu machen, sie durch Mittheilung des Lebens aus dem geistigen Tode aufzuwecken, und durch seine Erscheinung als das Licht und das Leben über die gottfeindliche Welt das Gericht zu bringen, konnte nicht ohne schweren

Streit vollbracht werden. Das Licht scheint in die Finsterniß, aber diese begriff das Licht nicht I, 5 und die Menschen hatten die Finsterniß lieber, als das Licht III, 19. Der Logos kam zu seinem eigenen Volk, aber die Seinen nahmen ihn nicht an I, 11. Bereits vom Anfang an trat Jesus als Reformer auf, aber das Recht dazu wurde ihm bestritten II, 18. 20. Auch wo man seine Zeichen bewundert, vertraut er sich den Kindern der Welt nicht an II, 24. Er hat in seinem Vaterland keine Ehre IV, 44. Findet er Glauben, es geschieht nicht um seiner geistigen Werke willen, die man nicht begreift, sondern wegen seiner sichtbaren Wunderthaten III, 2. 4. IV, 48. VI, 14. VII, 31. Er wird verfolgt, weil er Gutes thut, von einer Welt, welche die Ehre Gottes nicht sucht V, 44 und, unfähig, das Wahre und Göttliche zu würdigen V, 37. 44 seine Worte mißversteht II, 20. III, 4. V, 17. 18. VI, 41. 42. 52. 60. VII, 35. VIII, 19. 22. 33. 53. Auch unter denen, die aus sinnlichen Erwartungen ihm anhängen, ist kein wahrer Glaube VI, 64. 66, so daß sie wieder abfallen. Selbst seine eigenen Brüder glauben nicht an ihn VII, 5, ja im Schooße seiner eigenen Schüler lauert ein Verräther VI, 70. XIII, 10. 18. 21—29, den er einen Teufel nennt. Der Widerstand nimmt überhand. Man nennt ihn einen Verführer VII, 12, einen Besessenen VIII, 52, einen Gotteslästerer X, 34, bestreitet ihm seine himmlische Abkunft VII, 27. VIII, 19 und seine Messiaswürde V. 41. 42, sendet Diener aus, ihn gefangen zu nehmen VII, 32, macht keine Schwierigkeit ihn unverhört zu verurtheilen V. 51 und bedroht seine Anhänger mit dem Bann IX, 22. 34. XII, 42 oder sucht auch sie zu tödten XII, 10. Feindschaft und Haß nehmen zu. Der Beifall, den er findet XI, 47. XII, 19 weckt in zunehmendem Maaße bei den Feinden die Ueberzeugung, daß er sterben muß XI, 47—53 und bringt den schon von Anfang an gefaßten V, 16. 18 und stets mehr sich entwickelnden VII, 19. 44. VIII, 37. 40. 59 Plan, ihn zu tödten, zur Reife. Bereits nimmt man dafür provisorisch seine Maßregeln XI, 57, denen bald noch entscheidendere folgen XVIII, 1 und endigt damit, ihn als Uebelthäter XVIII, 30 und Aufruhrstifter auf religiösem und staatlichem Gebiet XVIII, 33. XIX, 7. 12 neben einen Räuber zu stellen XVIII, 40 und am Kreuze sterben zu lassen XIX, 18. 30.

Der Welt, deren fleischlicher Sinn ihn bekämpft und die damit endigt ihn, leiblich betrachtet, zu überwinden, steht Jesus ruhig

gegenüber als der Held, der seiner sittlichen Uebermacht sich bewußt ist. Hält er es auch für rathsam, so lange seine von Gott bestimmte Stunde noch nicht gekommen ist VII, 30. VIII, 20, die größte Vorsicht zu beobachten II, 24. VII, 6—8. VIII, 59. XI, 54. XII, 36. XVIII, 2 — einer Welt gegenüber, die ihn haßt, scheut er sich nicht, öffentlich und bei jeder Gelegenheit die Trugschlüsse und den fleischlichen Sinn seiner Gegner an's Licht zu stellen. Die Weisen der Erde überführt er ihrer Unwissenheit III, 10, behauptet seine göttliche Sendung V, 19 f., vertheidigt seine Ehre VIII, 46. X, 34—36. XVIII, 20. 21 durch die Berufung auf seine Werke X, 38. XIV, 12 und auf Alle die ihn hörten XVIII, 20. 21 und deckt die Ursache ihres Unglaubens auf als liegend im Mangel an sittlichem Sinn und Liebe zu Gott V, 40—44. VI, 44. VII, 24. VIII, 23. X, 26. 27. Seinen Widersachern erklärt er, daß sie Gott nicht kennen, nicht aus Gott seien, nach dem äußeren Schein urtheilen VIII, 15. Er nennt sie Sklaven, weil sie die Sünde thun VIII, 34, Lügner VIII, 55, Blinde IX, 39—41, Diebe und Räuber X, 8, deren Absicht ist, die Herde zu berauben, zu schlachten, zu zerstören X, 10, Miethlinge, die um die Herde sich nicht bekümmern, und, wenn der Wolf kommt, fliehen X, 12. 13, mit Einem Wort Kinder des Teufels VIII, 44. 38 und kündigt ihnen als ihr Gericht den Tod und das Verderben an VIII, 21—24. Dagegen streitet Jesus für seine Schafe als der gute Hirte X, 11. 14, der, wenn Gefahr droht, sein Leben hingiebt, tritt dem Feind unverzagt entgegen XIV, 31 und giebt ihm zuletzt seine Uebermacht zu fühlen XVIII, 3—8. Gegenüber den Mächten der Erde beweist er seine Unschuld XVIII, 20. 21. 34, behauptet seine Autorität als König der Wahrheit XVIII, 36—38. XIX, 11, gegen welchen der Oberste der Welt keine Macht hat XIV, 30 und stirbt mit der Ueberzeugung, daß es mit dem Reich der Finsterniß aus sei und im Bewußtsein, seine Aufgabe vollendet zu haben XVII, 4, mit dem Siegesruf: „es ist vollbracht" XIX, 30, um, nachdem er die Welt überwunden hat XVI, 33, Besitz von seiner himmlischen Herrlichkeit und Herrschaft zu ergreifen XVII, 2. 5, als von einem Erbgut, das ihm vor Grundlegung der Welt aufbehalten war XVII, 5.

Der Tod Jesu ist die Ueberwindung der Welt. Ist diese auch noch nicht thatsächlich vollendet, sie ist es doch im Princip. Bereits liegt vor seinem geistigen Auge der Feind geschlagen und unmächtig

darnieder XII, 31. XVI, 33. Der Tod des Hirten ist die Rettung der Herde. Wie das Samenkorn, wenn es gestorben ist, zu einer ganzen Ernte neuer Halmen aufgeht, so stirbt auch Jesus, um geistig in der Menschheit fortzuleben XII, 24. Die Kinder Gottes, durch ihn der Gewalt des Obersten der Welt entrissen, sind durch ein sittliches Band so stark mit ihm verbunden, daß Niemand sie ihm entreißen kann X, 28 (vergl. 1 Br. III, 9 und II, 19.). Sie sind erlöst und sollen in Ewigkeit nicht verloren gehen VI, 39. 40. X, 28. XVII, 12 [1]). Der Grund für das Gottesreich ist gelegt. Wer aus der Wahrheit ist, wird fortan seine Stimme hören XVIII, 37. Das Kreuz, an welchem er über der Erde hängt, ist ihm das Sinnbild seiner Erhöhung zum Himmel. Seine Niederlage dem Fleisch nach ist sein Sieg dem Geiste nach, und die Welt, die ihn verwirft, soll einst gezwungen sein, auch gegen ihren Willen seine göttliche Sendung anzuerkennen VIII, 28. XVII, 21. 23.

Mit dem Blick auf dieses Sterben, das der Welt die Frucht seines Lebens verbürgt VI, 51 und die Menschheit zu einer großen Familie von Gottes Kindern versammeln wird XI, 52, sieht der Evangelist in dem Gekreuzigten die Erfüllung des Passahlammes XIX, 33—37 vergl. I, 29 [2]), das vollkommene geistige Opfer, das

---

[1]) Im Streit hiemit scheint XVII, 12: Von denen, die du mir gegeben hast, ging Niemand verloren, *εἰ μὴ ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας*, wenn nämlich aus *εἰ μὴ* sich ergiebt, daß Judas unter die „Gegebenen" gehörte. Dieß ist aber unwahrscheinlicher, wenn man VI, 64. 70 in's Auge faßt. Es folgt aber auch aus *εἰ μὴ* ebenso wenig, als aus Galat. I, 19 folgt, daß Jakobus zu den Aposteln, aus Matth. XII, 4, daß die Priester zu Davids Gesellschaft, aus Luk. IV, 24. 25, daß die Wittwe von Sarpath zu den Wittwen in Israel, oder aus Apok. XXI, 27, daß die im Buch des Lebens Aufgeschriebenen zu den Unreinen (*πᾶν κοινὸν*) gehören. *Εἰ μὴ* bedeutet hier *ἀλλὰ*, vergl. Matth. XVII, 8 mit Mark. IX, 8. Auch die Peschito übersetzt *εἰ μὴ* durch das griechisch-syrische אֶלָּא. In demselben Sinn kommt *πλὴν* vor Act. XXVII, 22, vgl. auch Matth. XXIV. 36. Gal. I, 7.

[2]) *Ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτ. τοῦ κόσμου* ist keine Anspielung auf Jes. LIII, 7, sondern weist auf das Passahlamm. Hiefür spricht *αἴρειν* = wegnehmen (vergl. II, 16. X, 18. XI, 39. 41. 48. XV, 2. XVI, 22, XVII, 15. XIX, 15. 38. XX, 1. 2. 13. 15 und vor Allem die ähnliche Stelle 1 Br. III, 5 *ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἄρῃ*.). Vom Lamm Jes. LIII, 7 heißt es V. 4, LXX: *τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει* = tragen, auf sich nehmen. Auch wird diese Erklärung begünstigt durch Apollinaris von Hierapolis (170), in dessen Schrift über das Passah, von der ein Fragment im Chron. paschale aufbewahrt ist.

die Kinder Gottes von der Herrschaft des Bösen erlöst und Gott weiht, wie er sterbend sich für sie geheiligt hat XVII, 19. Wie hiefür das Nichtbrechen der Beine und das Blut und Wasser, welche aus seiner durchstochenen Seite flossen XIX, 33. 34 für den Evangelisten Sinnbilder waren, das soll später gezeigt werden.

§. 5.

Die Fortsetzung des Werkes des Logos nach der Verherrlichung Jesu, oder die Lehre vom Paraclet.

A. Die Wirksamkeit des Paraclet in den Gläubigen.

Jesus nimmt als Ueberwinder der Welt Besitz von seiner himmlischen Herrlichkeit. Die Welt hat ihn getödtet, aber er hat die sittliche Macht, das Leben wieder zu nehmen X, 18. Sein Leben wird mit dem Tode nicht vernichtet. Lebensverlust hat sich als Lebenserhaltung erwiesen XII, 25. Was ist von jetzt an seine Aufgabe? Was anderes, als das hier auf Erden empfangene Werk fortzusetzen und sein prophetisches Wort „ich habe die Welt überwunden" zur vollen Wahrheit zu machen? Zurückgekehrt in das Haus des Vaters ist er für die Seinen, die ihm einmal folgen werden XIII, 36 nicht nur die Bürgschaft auch für ihre glückliche Ankunft im Vaterhause und insofern für sie, was ein vorausreisender Freund, der Platz bestellt, für seine nachkommenden Freunde ist, XIV, 2, sondern bleibt in einer fortdauernden, lebendigen Beziehung zu ihnen. Er geht hin, aber sein Hingehen ist kein Verlassen. Er reist nicht nur voraus, um ihnen eine Stätte zu bereiten, sondern er kommt wieder, um sie zu der für sie bestimmten Stätte zu geleiten XIV, 3. Er geht hin, doch nicht, um die Seinen als Waisen

---

Jesus „das wahre Passah" heißt „das große Opfer", ὁ ἀντὶ τοῦ ἀμνοῦ παῖς θεοῦ. Offenbar entlehnt er hier ἀμνὸς dem vierten Evangelium. Sonst, wo er nicht auf das Evangelium anspielt, nennt er mit den LXX das Passahlamm τὸ πρόβατον. Apollinaris erklärte demnach das „Lamm Gottes, das der Welt Sünde wegnimmt", vom Passahlamm, dessen Erfüllung er, wie der Evangelist, in Jesus sieht. Ebenso nennt Clemens Al. Jesus, als denjenigen, welcher selbst τὸ πάσχα ist, ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, obwohl er zugleich auf den ἀμνὸς des Jesaia anspielt, da er auch dieses Lamm offenbar für das Passahlamm hält. Chron. pasch. I, pag. 14.

zurückzulassen XIV, 18, sondern um sie wieder zu sehen XVI, 22 und sich ihnen auf's Neue zu zeigen XIV, 21. Dieses Wiederkommen ist kein persönliches Wiederkommen durch Ortsveränderung. Der erhöhte Gottessohn kehrt nicht zur Erde zurück und die persönliche Vereinigung bleibt für den Himmel vorbehalten XIV, 3. 4. XVII, 24. Sowohl das „Wiederkommen" als das „Wiedersehen" findet in geistiger Weise Statt. Die Wiederkunft Christi ist dasselbe, was die Sendung des heiligen Geistes. War Jesus der παράκλητος der Seinen d. h. ihr Schutzpatron, der Besorger ihrer geistigen Interessen auf Erden gewesen, so wird ein „anderer Paraclet" seinen Platz ausfüllen und sein Werk auf Erden fortsetzen. Der andere Paraclet ist „der Geist der Wahrheit." Ihn wird der Vater an seiner Stelle senden, damit er bei den Seinen bleibe in Ewigkeit XIV, 16. Der Geist wird kein äußerer Wegweiser für sie sein, sondern bei ihnen wohnen, indem er in ihnen ist (ἐν ὑμῖν ἔσται) XIV, 17. Wie die unheilige Welt den Sohn Gottes in seiner irdischen Erscheinung nicht erkannt und sich unfähig erwiesen hat, sein göttliches Leben in sich aufzunehmen, so wird sie auch diesen Geist nicht empfangen können, weil es ihr an dem Auge fehlt, um das Göttliche zu sehen und zu erkennen XIV, 17. Dieser Geist wird von ihm zeugen XV, 26 und ihn verherrlichen XVI, 14 und zwar durch das Wort und Werk der Seinen, in welchen er Wohnung macht, so daß auch sie zeugen werden XV, 26. 27, wird ihr Geleitsmann sein auf dem Gebiet der gesammten Wahrheit ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ oder, nach einer anderen Lesart, zu der ganzen d. h. vollen Wahrheit (εἰς τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν XVI, 13), auf daß sie die Wahrheit in ihrem ganzen Zusammenhang verstehen. Vom Vater ausgehend XV, 26 wird er nicht aus sich selber sprechen, sondern was er hört (von Gott) d. h. die Wahrheit Gottes verkündigen XVI, 13. Hatte Jesus über die künftige Entwickelung des Gottesreiches (τὰ ἐρχόμενα) während seines irdischen Lebens im Einzelnen Nichts gelehrt, weil seine Schüler die Offenbarung derselben noch nicht ertragen konnten XVI, 12, so soll dafür der heilige Geist ihnen auch die ἐρχόμενα verkündigen und den Unterricht Jesu ihnen zum inneren Eigenthum machen, sofern, was Jesus gelehrt hatte, aber früher nicht oder nicht ganz von ihnen begriffen worden war, im Besitz dieses Geistes mit voller Klarheit auch in ihrem Bewußtsein reproducirt werden wird XIV, 26. Was

der Geist ihnen lehren wird, mag darum dem Umfang nach mehr sein, als was Jesus auf Erden geoffenbart hatte, wird aber doch aus dem Seinen genommen werden, mit dem, was er gelehrt hat, nicht streiten, sondern die Befestigung und weitere Entwickelung seiner Lehre sein XVI, 14. 15.

Der heilige Geist als Paraclet ersetzt Jesus. Sein Sterben geht aber dem Kommen des Paraclet nicht bloß der Zeit nach voran, sondern ist auch die nothwendige Bedingung für das Kommen desselben. „Wenn ich nicht weggehe, kann der Paraclet nicht kommen" XVI, 7. Jesus kann ja nicht geistig der Menschheit einwohnen, so lange er nicht selber, über das Irdische erhaben, ganz Geist geworden ist. Soll der Gläubige Theil an dem Geist und dem Leben Jesu erhalten, so muß Jesus erst sein Fleisch hingeben VI, 51, d. h. sein irdisches Leben opfern. Ueberdieß, soll das von ihm begonnene Werk fortgesetzt und über die Welt verbreitet werden, so kann dieß nicht geschehen, so lange er dem Fleische nach an die Grenzen des jüdischen Landes gebunden ist. Kann darum, von Seiten Jesu betrachtet, der Paraclet nicht kommen, ehe er selbst verherrlicht ist, so war auch mit Rücksicht auf seine Jünger sein persönlicher Weggang nothwendig, so mußten sie seiner irdischen Gegenwart sich entwöhnen und selbständig werden. Der Zweck Jesu war gewesen, sie so zu bilden, daß sie, auch ohne ihn zu fragen, was Wahrheit sei, die Wahrheit und ihre Anwendung auf das Leben selbständig einsehen lernten XVI, 23, und hiefür stand ihnen seine persönliche Anwesenheit auf Erden der Natur der Sache nach im Wege.

Der Paraclet ist, wie aus dem Obigen erhellt, von der Person Jesu verschieden. Er ist ein anderer (ἄλλος) als Jesus XIV, 16. Jesus selbst sendet ihn XV, 26, ja der persönliche Hingang Jesu ist nöthig, wenn der Geist der Wahrheit soll kommen können XVI, 7. Auch soll mit seinem Abgang von der Erde seine persönliche Sorge für die Seinen aufhören. „So lange ich bei ihnen war", betete Jesus, „habe ich sie bewahrt"; nun übergiebt er sie den Händen des Vaters XVII, 12. 11. 17. So lange Jesus mit ihnen verkehrte, war er ihr Lehrer XIV, 25; wenn aber der Geist gekommen sein und ihr innerlicher Führer auf dem Gebiet der Wahrheit geworden sein wird, werden sie ihn Nichts mehr fragen XVI, 23, weil sie dann Alles wissen werden und nicht mehr nöthig haben,

daß Jemand sie lehre (vergl. 1 Br. II, 20. 27). Als Jesus persönlich bei ihnen war, bat er den Vater für sie XVII, 6 f., wenn aber der Geist gekommen sein wird, wird er den Vater Nichts mehr für sie bitten, denn der Vater selbst hat sie lieb XVI, 26. 27 und im Besitz des Geistes, der nach seinem Wegzug und durch seinen Hingang ihr Führer sein wird, werden sie selbst zum Vater in die innigste Beziehung treten und über seinen Hingang sich freuen, weil der Vater, mit welchem sie fortan in die unmittelbarste Beziehung treten werden, mehr und mächtiger ist, als er war XIV, 28.

Trotz diesem Unterschied zwischen dem Paraclet und der Person Jesu sind doch beide in anderer Hinsicht wieder Eins. Der Geist der Wahrheit ist derselbe Geist, der in Jesus wohnt, vergl. III, 34. Wo der Geist, da ist Jesus selbst; wo der Geist zu den Seinen kommt, da kommt er, da sind sie keine Waisen, weßwegen auch die Verheißung des Geistes der Wahrheit wechselt mit der Versicherung „ich komme zu euch" XIV, 18. Der heilige Geist ist der verherrlichte Christus selbst, sofern er geistig in den Seinen lebt und bei ihnen Wohnung macht XIV, 23 (ἐγὼ ἐν αὐτοῖς XVII, 26). Wenn Jesus aufgehört hat, persönlich und sichtbar für das leibliche Auge auf Erden zu leben, dann sieht die Welt, die nur Augen für das Sinnliche hat, ihn der Natur der Sache nach nicht mehr und kann ihn auch nicht mehr sehen (ὁ κόσμος με οὐκέτι θεωρεῖ) XIV, 19, aber die Gläubigen sehen ihn, denn Jesus lebt und kann darum nicht bloß seinerseits gesehen werden, sondern auch sie leben, d. h. sie haben sein göttliches Leben in sich aufgenommen, so daß sie V. 19 auch ihrerseits im Stande sind, ihn geistig zu sehen. Wie sie den Geist sehen, weil er in ihnen ist XIV, 17, so sehen sie auch Jesus innerlich, weil er in ihnen ist XVII, 26 und Wohnung bei ihnen macht XIV, 23. Sie sehen ihn, weil er seinerseits durch sein geistiges Kommen oder durch die Sendung des Geistes sich ihnen innerlich kund giebt V. 21; denn in der Sendung dieses Geistes theilt Jesus sich selbst den Seinen mit, so daß sie ihn anschauen und daraus, daß er in ihnen ist, m. a. W., aus dem Geist, der in ihnen ist, wissen, daß Jesus lebt. Fähig, den Geist zu empfangen, sehen sie Jesus ihrerseits, weil er seinerseits zu ihnen kommt. Dieß Kommen durch den Geist, dieß innere sich Kundthun an die Seinen (ἐμφανίζειν) XIV, 23 heißt in der mystischen Bildersprache des Evangelisten XVI, 22 „ich will euch wiedersehen" (πάλιν ὄψομαι

ὑμᾶς). Jesus sieht sie wieder, sofern er geistig zu ihnen kommt und bei ihnen Wohnung macht; und wie er dadurch seinerseits sie wiedersieht und sich in ihren Seelen offenbart XIV, 23, so sehen auch sie ihrerseits ihn wieder (ὑμεῖς θεωρεῖτέ με) XIV, 19. XVI, 17. 19. Alles, was der Paraclet thut, kann darum auch von dem verherrlichten Christus ausgesagt werden (ἐγὼ ποιήσω) XIV, 13. 14, insofern er das hier angefangene Werk im Herzen der Seinen fortsetzt und durch ihre Thätigkeit XVII, 20 zu stets höherer Entwickelung bringt, so daß sie, was den Umfang ihrer Wirksamkeit betrifft, selbst größere Dinge thun, als er gethan hat, oder auch in den Grenzen seines kurzen Erdenlebens thun konnte XIV, 12.

B. Die Wirksamkeit des Paraclet gegenüber der Welt.

Ist der Paraclet das göttliche Lebensprincip, das, in Jesus wirksam, und durch ihn den Seinigen mitgetheilt, nach seinem Hingang und in Folge davon thätig ist, m. a. W., ist der Paraclet der in der Menschheit selbständig sich reproducirende, fortlebende Christus selbst XII, 24, so bleibt noch übrig, die Thätigkeit des Paraclet in Beziehung auf die von Gott abgewandte Welt zu betrachten. Der Evangelist giebt die kurze Beschreibung davon XVI, 8—11. Der Paraclet wird die Kinder der Welt überzeugen (ἐλέγχειν), d. h. zu der Anerkennung nöthigen 1) ihrer Sünde, sofern aus der stets zunehmenden Macht dieses Geistes deutlich werden wird, daß, Jesus zu verwerfen, Sünde ist; 2) der Gerechtigkeit, d. h. der Gerechtigkeit seiner Sache, sofern der Geist, der von ihm ausgeht und seine Macht stets weiter ausbreitet, den nicht zu verkennenden Beweis liefern wird, daß er, der von der Welt Verworfene, dem sinnlichen Auge entgegen, in Herrlichkeit bei Gott lebt; 3) des Gerichts, sofern dieser Geist die Machtlosigkeit jedes Widerstands gegen das Gottesreich stets stärker in's Licht stellen und es hiedurch thatsächlich und unwidersprechlich beweisen wird, daß die Welt und ihr Oberster gerichtet sind. Denselben Gedanken spricht der Evangelist XVII, 21. 23 aus. Hatte Jesus für seine Jünger gebeten XVII, 9—19, so bittet er weiter V. 20 „auch für Alle, die durch ihr Wort an ihn glauben werden", daß sie Eins werden in der Gemeinschaft mit ihm und dem Vater, und dieses, damit die unheilige Welt gezwungen werde, anzuerkennen, daß Gott ihn gesandt habe. V. 21. 23.

C. Das Gericht über den Obersten der Welt. Der Sieg des Gottesreiches.

Die Wirksamkeit des Paraclet hat das Gericht über die Welt und ihren Obersten zur Folge. Seine Macht, im Princip bereits während der irdischen Erscheinung des Logos im Fleisch gebrochen XII, 31, wird einst durch den Geist der Wahrheit gänzlich vernichtet, so daß sein Reich ein Ende nimmt. Je mehr der Geist der Wahrheit sich ausbreitet und je größer in Folge dessen die Anzahl derer wird, welche der verherrlichte Jesus zu sich zieht und also der Herrschaft jenes „Obersten" entzieht, desto unmächtiger wird der Oberste der Welt. Wenn einmal Alles, was böse ist und dem Gottesreich widerstrebt und in diesem Widerstreben bis zum Ende verharrt, vernichtet sein und in dieser Vernichtung, in welcher sich Gottes Zorn offenbart III, 36, das Gericht Gottes über das Böse vollzogen sein wird, dann ist auch der Teufel als das Princip des Bösen durchaus machtlos geworden, und da ein machtloses Princip kein Princip ist, ist hiemit der Teufel selbst vernichtet, was mit den Worten „er wird hinausgeworfen werden" XII, 31 vergl. XV, 6 angedeutet zu werden scheint. Wo sollte denn der Teufel dann noch sein? In den Bösen? Aber diese sind eine Beute des Todes und also der Vernichtung geworden. In dem *κόσμος οὗτος*, in welchem als der stofflichen Welt er die Herrschaft führte? Aber nach dem Evangelisten oder dem ihm verwandten Briefsteller geht die sichtbare Welt vorüber, d. h., wie der Gegensatz von *μένειν* zeigt, sie hat keinen Bestand (geht unter) 1 Br. II, 17. Oder im Himmel, im Reich des Lichts? Dieß wäre ungereimt, es wäre denn, daß der Teufel sich bekehrte, was im Widerspruch mit dem Begriff des Teufels als des positiv bösen Princips ist. Vielleicht in der Hölle? Aber für einen Hades oder eine Gehenna ist in diesem Evangelium, wie wir sahen, keine Stelle. Das Endergebniß ist mithin die gänzliche Vernichtung der sichtbaren Welt und des Bösen, das ihr anklebt und der vollkommene Sieg des Lichtes, wenn alle Kinder Gottes, zu einer großen Gemeinde mit Jesus im Hause des Vaters versammelt XIV, 2. 3, seine Herrlichkeit theilen werden XVII, 22. 24.

§. 6.

Die Erscheinung des Logos im Verhältniß zu der vorchristlichen Welt.

A. Der Logos in seinem Verhältniß zu dem israelitischen Gottesdienst.

An eine psychologisch-historische Entwickelung der christlichen Wahrheit aus der Religion des israelitischen Volkes kann im Lehrbegriff des vierten Evangeliums nicht gedacht werden. Das Christenthum ist nach seiner Anschauung die absolute Religion. Die Wahrheit ist nicht als immanente Idee in Natur und Geschichte gegeben, um stufenweise voller und reiner vom Menschen erkannt zu werden, sondern sie ist transscendent und kommt mit dem Logos geradenwegs vom Himmel auf die Erde III, 11—13. 31. 32. VIII, 26. 38 f., um in Christus geoffenbart, durch den Glauben das Eigenthum der Menschen zu werden. Was durch den Logos geoffenbart wird, ist der Inhalt dessen, was er beim Vater gesehen und gehört hat, und wäre, da Niemand gen Himmel aufgefahren ist III, 13, ohne ihn Niemand bekannt geworden. Ein organischer Zusammenhang zwischen dem Christenthum und dem früher Bestehenden ist also nicht vorhanden. Jesus selbst ist kein Sohn Israels, sondern geradenwegs vom Himmel gekommen. Er hat die Wahrheit nicht gelernt VII, 15, sondern spricht, was er von Gott gehört hat. Sagt Jesus nichts destoweniger: „das Heil kommt von den Juden" IV, 22, und die Juden beten an, was sie wissen, insofern die Anbetung in Jerusalem auf göttlicher Anordnung beruhte[1]), während die Samaritaner für ihre Anbetung auf dem Berge sich nicht auf eine besondere göttliche Offenbarung berufen konnten, dann kann dieß nur bedeuten, daß die Juden im Besitz besonderer Offenbarungen waren, die anderen Völkern nicht zu Theil geworden und wodurch bei den Juden die Offenbarung der absoluten Wahrheit durch den Logos vorbereitet war[2]). Auf solche vorangehende, besondere Offen-

---

[1]) προσκυνεῖτε ὃ οὐκ οἴδατε bezeichnet kraft des Accusat. bei den Verba neutra: προσκυνεῖτε προσκύνησιν, ἣν οὐκ οἴδατε, d. h. ihr habt eine Anbetung, für welche ihr nicht, wie die Juden, in göttlicher Offenbarung einen objektiven Grund habt. Vergl. Röm. VI, 10: ὃ ἀπέθανε und ὃ ζῇ, d. h. ὁ θάνατος, ὃν ἀπέθανε und ἡ ζωὴ, ἣν ζῇ.

[2]) Die Meinung Hilgenfelds, daß ὑμεῖς V. 22 sowohl die Juden, als die Samaritaner seien, und durch ἡμεῖς Jesus und seine Nachfolger bezeichnet wer-

barungen des Logos wird bereits I, 11 hingedeutet, wo mit *τὰ ἴδια* und *οἱ ἴδιοι* das Volk Israel gemeint ist, das als das besondere Eigenthum des Logos bereits unter dem alten Bunde mit besonderen Theophanien und Offenbarungen vor Anderen begünstigt war (vergl. Sir. XXIV, 7 und Philo de somniis p. 577. 593. 599. 600 und sonst). Auf solche Offenbarungen des Logos weist der Evangelist auch an anderen Stellen hin. Schon Abraham freute sich, daß er den Tag des Messias, d. h. der Fleischwerdung des Logos sehen sollte, und hatte diesen Tag (nach dem Empfang der göttlichen Verheißung) durch den Glauben geschaut VIII, 56. Moses hatte von ihm geschrieben I, 46. V, 46. 47, prophetisch, an Stellen wie Deut. XVIII, 15, vid. Ev. VI, 14. VII, 40 *ὁ προφήτης ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον*, oder typisch Gen. XXVIII, 12 f. vid. Ev. I, 52; Num. XXI, 8. 9 vid. Ev. III, 14; Exod. XVI, 4 vid. Ev. VI, 32; Exod. XII, 46 vid. Ev. XIX, 34. 36. Auch die Propheten hatten auf ihn gewiesen I, 46. Zach. IX, 9. XII, 10 vergl. Ev. XII, 13—16. XIX, 37; „die Schriften zeugen von ihm" V, 39 und Jesaia VI, 9 f. hatte in der dort beschriebenen Theophanie die Herrlichkeit des Logos geschaut und von ihm gesprochen Ev. XII, 41. Ebenso hatten die Propheten und die prophetische Schrift das neue Leben, das Christus erwecken sollte, angekündigt VI, 45 vergl. Jes. LIV 13 und Ev. VII, 38, vergl. Zach. XIV, 8, Jes. LVIII, 11.

Wie schon aus dem Obigen erhellt, enthalten die Schriften des alten Testaments theils vorübergehende Theophanien des Logos XII, 41, theils wirkliche Weissagungen, theils Typen, in welchen Christus vorgebildet ist. Zu dieser letzteren Kategorie gehören: 1) Die Jakobsleiter I, 52, das Sinnbild des Bandes zwischen Himmel und Erde (vergl. Philo de somn. p. 591 ff.); 2) die von Moses aufgerichtete Schlange III, 13, das Sinnbild der Erhöhung an's Kreuz, die wiederum das sichtbare Bild der Erhöhung Jesu von der Erde ist XII, 32 (vergl. Weisheit XVI, 16: *σύμβολον*

---

den, ist unvereinbar mit dem folgenden: *ὅτι — Ἰουδαίων*, auch wenn man nach *οἴδαμεν* ein Punktum setzt. Der Evangelist will sagen: das Heil ist aus den Juden, und darum beten wir (Juden) an, was wir wissen, während ihr (Samaritaner) für eure Anbetung keinen Grund habt. Die Erklärung Hilgenfeld's beruht auf der unrichtigen Voraussetzung, daß der Evangelist als antijüdischer Gnostiker, wie Marcion, das alte Testament verachtet und dem Demiurg zugeschrieben habe.

σωτηρίας); 3) der Jakobsbrunnen IV, 6, das Sinnbild der πηγὴ ὕδατος ζῶντος (vergl. V. 10 und 14), die in der Gemeinschaft mit Jesus in den Gläubigen fließt; 4) das Manna, das sinnliche Abbild des Lebensbrodes VI, 31—33 (vergl. Philo de congressu quaer. erud. grat. p. 449, de profug. p. 470); 5) das Passahlamm, dem kein Bein gebrochen werden darf, das Bild Jesu als des wahren Passahlammes XIX, 36. Ebenso scheinen als Typen angesehen werden zu müssen Ahitofel Ps. XLI, 9. Ev. XIII, 18, ein Typus des Verräthers Judas, und David Ps. LXIX, 22 siehe Ev. II, 17. Ps. XXII, 19, f. Ev. XIX, 24 und Ps. XVI, 9—11, f. Ev. XX, 9.

Der Evangelist, der dieses Alles in den Schriften des alten Testaments vorhergesagt oder typisch vorgebildet sieht, geht hiebei von der auch bei dem Alexandriner Philo feststehenden göttlichen Eingebung der Schrift aus als der γραφή, und es kann deßwegen wohl nicht für bloße Accommodation gehalten werden, wenn Jesus erklärt, „daß die Schrift nicht gebrochen werden könne" (ἡ γραφὴ οὐ δύναται λυθῆναι) X, 35, wo er sich auf Ps. LXXXII, 6 beruft als auf ein Gotteswort und in den γραφαὶ das Wort Gottes V, 38 ausgedrückt findet. Auch die Formeln αἱ γραφαὶ μαρτυροῦσι V, 39, ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ XIII, 18. XV, 25. XIX, 24. 36. ἔστι γεγραμμένον VI, 45, καθὼς εἶπεν ἡ γραφὴ VII, 38 beweisen, daß der Schriftsteller die Bücher des alten Testaments für eine unfehlbare, göttliche Schrift hält.

Der Werth der Schriften besteht darin, daß sie prophetisch und typisch von Christus zeugen, V, 39. Hieraus folgt nun, daß die fortdauernde Auctorität der Schrift als Erkenntniß- und Lebensquelle aufhört, nachdem Prophetie und Typus in Christus erfüllt sind, und daß also das alte Testament als Gesetz vorüber ist. „Durch Moses ist das Gesetz gegeben, Gnade und Wahrheit sind durch Christus geworden" I, 17.

Die Schriften zeugen von Christus und haben darum einen pädagogischen Charakter. Seit er erschienen ist und Prophetie und Typus erfüllt hat, muß das wahre Leben nicht mehr in den Schriften, sondern bei ihm, der wahren Lebensquelle gesucht werden V, 39. 40. Auf dem Standpunkt des Gesetzes stehen zu bleiben, nachdem Christus erschienen ist, steht also mit Gesetz und Prophetie im Streit. Nachdem der Passahtypus erfüllt ist, feiert der wahre

Jünger Jesu nicht länger dieses Fest, sowenig als Jesus selbst XIII, 1. 29. XVIII, 28. XIX, 14. 31, der, anstatt das Passah zu feiern, als das wahre Gotteslamm auf den gleichen Tag des Passah, am 14. Nisan, am Kreuz gestorben ist, so daß der Jude oder Judenchrist, der fortfährt, das Passah zu feiern, einer Ansicht huldigt, die mit dem Gesetz im Streit ist (ἀσύμφωνος τῷ νόμῳ), wie Apollinaris, ganz im Geist des Evangelisten, es ausdrückt. Die Schrift selbst, „die nicht gebrochen werden kann", kündigt also von Gotteswegen einen Standpunkt an, auf welchem das Gesetz, als äußere Auctorität, abgeschafft ist. Die Schrift selbst erklärt ja, daß einst „Alle werden von Gott gelehrt sein" VI, 45, und wenn Jesus sagt, daß die Lebensquelle, woraus Ströme lebendigen Wassers für die Welt entspringen, in jedem Gläubigen vorhanden sei, so ist es wiederum die „Schrift", welche diese Wahrheit ausspricht VII, 38. Nach der Schrift selbst wird also der Buchstabe ersetzt „durch den Geist, der lebendig macht." Nicht die Schrift, sondern der heilige Geist ist der Führer auf dem Gebiet der Wahrheit XVI, 13. Wer der Salbung mit diesem Geist theilhaftig geworden ist, hat nicht mehr nöthig, daß Andere ihn lehren, weil er alle Dinge weiß XVI, 23 (vergl. 1 Br. II, 20. 27.)

Führt das alte Testament als Prophetie und Typus zu Christus, der wahren Lebensquelle —, dennoch ist die göttliche Würde Jesu von dem Zeugniß der Prophetie nicht abhängig. Jesus holt das Zeugniß über sich selbst nicht bei der Auctorität irgend eines Menschen. Selbst das Zeugniß des Johannes „des Mannes, von Gott gesandt" I, 6, braucht er nicht V, 33—36, sei es auch, daß dieser ausdrücklich zum Zweck eines Zeugnisses gekommen ist I, 7. 8. 15. 19. 34. III, 26, damit Christus geoffenbart I, 31 und Alle durch ihn gläubig würden I, 7. V, 34. Das einzige Zeugniß, auf welches Jesus sich beruft, ist das, welches durch seine Werke V, 36. X, 25. XIV, 11 und Worte VI, 68 abgelegt wird, wodurch Gott selbst fortdauernd Zeugniß über seinen Sohn ablegt für Alle, die fähig sind, Gottes Stimme zu hören und sein Bild (εἶδος), das sich in Jesus abspiegelt, zu schauen V, 37. VIII, 17. 18. Wer dazu fähig ist, erkennt, daß seine Lehre aus Gott ist VII, 17 und hört in seinem für Wahrheit geöffneten Herzen seine Stimme wiederklingen XVIII, 37. Auf dieses Zeugniß Gottes baut Jesus in erster Linie. Selbst auf die Giltigkeit seines eigenen Zeugnisses, so wahr es auch

ist VIII, 14, beruft er sich nicht V, 31. Aeußerlich hörbare Stimmen vom Himmel geschehen nicht seinetwegen, sondern um der Andern willen XII, 28. Auch ohne es aus seinem Munde zu vernehmen, sieht sein Jünger in ihm den Vater, und diejenigen werden getadelt, die, Jesus kennend, noch bitten: „zeige uns den Vater" XIV, 8. 9.

B. Der Logos in seinem Verhältniß zum Judenthum.

Von der Religion unter dem A. B. ist das Judenthum verschieden. Der Israelit, in welchem kein Falsch ist I, 48, und der, den Propheten folgend V. 46 zu Jesus kommt V. 48, ist eine ganz andere Person, als der Jude (ὁ Ἰουδαῖος), eine Benennung, die Jesu Zeitgenossen als Nation tragen II, 6. IV, 9. 22. XIX, 40 — gleichgiltig ob sie aus Judäa oder Galiläa sind VI, 59 vergl. 41. 52. Der Charakter des Judenthums besteht in der Verkennung der wahren Beschaffenheit der alten Offenbarung, als wäre sie bestimmt, als Gesetz fortzubestehen, so daß, wo der Israelit zu Jesus gezogen wird, der Jude ihn verwirft. Der Jude rühmt sich seiner leiblichen Abstammung von Abraham VIII, 33, hofft auf Moses V, 45. VII, 19, nennt sich dessen Schüler IX, 28, spricht vom Gesetz als von „unserem Gesetz" XIX, 7, hängt sich ängstlich an die Vorschriften des Gesetzes, in Betreff der Beschneidung VII, 22, der Befolgung des Sabbathgebots V, 10. 16. IX, 14. 16 und der Feier der Festzeiten (ἑορταὶ τῶν Ἰουδαίων) V, 1. VI, 4. VII, 2, auch des Passah, nachdem der Passahtypus schon erfüllt ist XVIII, 28; fürchtet, sich zu verunreinigen durch Betreten der Schwelle eines Heiden am Vorbereitungstag des Festes XVIII, 28; sorgt, daß am Sabbath kein Leichnam am Kreuz hängen bleibe XIX, 31, und geht mit Samaritanern nicht um IV, 9. Der Jude liest in der Schrift nicht die Ankündigung von etwas Höherem, wodurch die Geltung der Schrift und des Gesetzes fallen muß, sondern forscht in den Schriften, weil er meint, in den Schriften selber das ewige Leben zu haben V, 39. Er erwartet darum wohl auf Grund der Schrift einen Messias, aber einen irdischen König VI, 15, einen Sprößling aus Davids Haus, der nach Micha V, 1 zu Bethlehem geboren werden sollte VII, 41. 42, einen König Israels I, 50. XII, 13, einen König der Juden XVIII, 33, der nach dem Gesetz 2 Sam. VII, 13. Ps. LXXXIX, 29. 30. CX, 4. Dan. VII, 14 ewig (auf

Erden) bleiben soll XII, 34 und verwirft Jesus, weil er diesen Forderungen nicht entspricht I, 47. VII, 41. 52. Dieser Messias soll ein Wunderthäter sein und, wie Moses am Manna VI, 31, an seinen Wundern und Zeichen erkannt werden III, 2. IV, 48. VI, 30. 31. VII, 31, und am Ende der gegenwärtigen Weltperiode kommen, um die Gestorbenen aus ihrem Grabe aufzuwecken XI, 24 (vergl. V, 28. 29.). Der Jude verachtet darum Jesus. Die Seinen (*οἱ ἴδιοι*, sein eigen Volk) nehmen ihn nicht an I, 11 und verstehen seine Sprache nicht VIII, 43. V, 18. X, 33. VI, 42. 52. VII, 35. 36. VIII, 22. 33. 57. Selbst der Lehrer Israels *κατ' ἐξοχήν* III, 10 versteht ihn nicht III, 4 und nimmt sein Zeugniß nicht an III, 11, auch dann nicht, wenn er nur von *ἐπίγεια* redet d. h. von dem, was schon auf Erden durch die Propheten verkündigt worden war III, 12. Auch seine Jünger, die Zwölfe, sind hierin nicht selten ihren Volksgenossen gleich. Ihr Mißverstand ist von der gleichen Art IV, 33. XI, 12. XIII, 36. XIV, 5. 8. 9. 22. XVI, 17. 18. Auch ihr Standpunkt ist noch jüdisch, wo sie ihn als den „König Israels" begrüßen I, 50. Sie können noch nicht Alles tragen, was Jesus ihnen zu sagen hatte XVI, 12, und fordern einen sichtbaren Beweis seines verherrlichten Lebens XX, 25, weil sie die Schrift noch nicht verstehen, daß er von den Todten auferstehen mußte XX, 9.

Gegen diesen Judaismus führt Jesus nach dem Evangelium einen heftigen Streit. Christus ist nur nach dem Fleisch ein Sohn Israels. Was sein eigentliches Ich betrifft, ist Jesus vom Himmel. Von einer Geburt des Messias aus David oder zu Bethlehem nach der Lehre der Juden und Judenchristen weiß der Evangelist Nichts und giebt sich darum auch keine Mühe, um die Bedenken der Juden in dieser Beziehung VII, 41. 42 zu widerlegen. Das Vaterland Jesu ist durchgehends Galiläa VII, 41. 52, auch IV, 44 [1]) und Nazareth I, 46. 47. XVIII, 5. 7. XIX, 19. Welchen Werth kann auch die Abkunft dem Fleische nach, wäre sie noch so ansehnlich, wäre sie von David her, für denjenigen haben, dessen Losung ist: „was vom Fleisch geboren ist, das ist Fleisch" III, 6, der nicht Sohn Gottes ist in dem Sinn, in welchem dieser Titel den Königen Israels gegeben wird Ps. II, 7, sondern der Sohn Gottes, der nicht von der Erde, sondern metaphysisch vom Himmel abstammt,

[1]) Ueber diese Stelle wird später besonders geredet werden.

der als „der Sohn des Menschen" nicht Israel, sondern der Menschheit angehört und, fern davon, ein König der Juden oder Israels zu sein I, 50, welchen Titel er verwirft XVIII, 34, sich selbst für einen König auf dem Gebiet der Wahrheit erklärt XVIII, 36 f.? Lehrte der Judaismus, daß der Messias am jüngsten Tage die Todten auferwecken werde XI, 24, so weckt der Christus des vierten Evangeliums die Todten bereits in diesem Leben in geistigem Sinne auf XI, 25. 26. Erwartet der Jude von dem Messias ein künftiges Gericht, so stellt der vierte Evangelist an die Stelle die Lehre, daß die Wahrheit und der heilige Geist Gericht halten XII, 48. XVI, 8. 11. Auch die Lehre von den zwei Weltperioden (*αἰῶνες*), die auf einander folgen (*ὁ αἰὼν οὗτος* und *ὁ αἰὼν μέλλων*) kennt der vierte Evangelist nicht, sondern setzt an ihre Stelle zwei Welten, während zugleich die Vorstellung, daß die Entschlafenen im Hades den Tag der Auferstehung erwarten, um, erweckt durch den Messias, die zukünftige Weltperiode anzutreten, durch die andere verdrängt wird, daß die Gläubigen sterbend in das Haus des Vaters oder in den Himmel aufgenommen werden XIV, 2.

Ist nach jüdischer Ansicht das Hauptkennzeichen des Messias, daß er, wie Moses VI, 30 f. Wunder thut, III, 2. IV, 48. VI, 30. VII, 31, so muß der Christus des vierten Evangeliums an dem Geist erkannt werden, der in ihm ist, an dem Leben, das er weckt VI, 32—35, an den Worten ewigen Lebens, die er spricht VI, 68. 69, m. a. W., an dem, was nicht mit sinnlichen Augen, sondern mit dem Geistesauge gesehen XIV, 9. 19. XX, 29 und durch den sittlich religiösen Sinn des Menschen, durch seinen Sinn für die Wahrheit aufgefaßt wird VII, 17. VIII, 47. XVIII, 37.

Der jüdische Auctoritätsstandpunkt wird bekämpft. Moses, auf welchen der Jude hofft V, 45, giebt das wahre Lebensbrod nicht VI, 32. Daß der Jude das Leben in den Schriften und also in einem Buchstaben sucht, ist die Folge eines verkehrten Wahns V, 39 (*ὑμεῖς δοκεῖτε* vergl. V, 45. XI, 13. XIII, 29. XVI, 2. XX, 15). Sein Eifer für die Sabbathruhe wird durch eine Berufung auf sein eigenes Gesetz bestritten VII, 22. 23, und durch das Vorbild Gottes, der niemals ruht, sondern wirket bis jetzt und also auch am Sabbath V, 16. 17. Die Juden nennen das Gesetz „unser Gesetz" XIX, 7, aber Jesus spricht von „ihrem Gesetz" XV, 25 und „euer Gesetz" X, 34, und sagt nicht zu seinen Schülern, sondern

zu den Juden: ihr habt auf Moses gehofft V, 45. Der Evangelist spricht von den Festen und Gebräuchen in Israel als von Dingen, die ihm als Christ fremd sind, und nennt sie „Feste der Juden" V, 1, „das Passah der Juden" II, 13. VI, 4, „das Laubhüttenfest der Juden" VII, 2, „die Gewohnheit der Juden" II, 6. XIX, 40. Jesus besucht die Feste, aber offenbar in keiner anderen Absicht als um das Judenthum an seinem Mittelpunkt in Jerusalem zu bekämpfen II, 13—19, den Fall des Tempels anzukündigen II, 19, den jüdischen Sabbath zu übertreten V, 9. 10. VII, 23. IX, 14. 16, am jüdischen Passah VI, 4 sich selbst darzustellen als Denjenigen, der (als das wahre Passahlamm) sein Fleisch für das Leben der Welt geben wird V. 51, dessen Fleisch und Blut der wahre Gläubige ißt und trinkt V. 54, um die Beschneidung, das Zeichen des Bundes, darzustellen als Etwas, das bereits vor Moses bestand, zum Beweis, daß die Religion vom Gesetze unabhängig ist VII, 22 vergl. Gal. III, 17; um das Pochen der Juden auf ihre Abstammung von Abraham bloß zu stellen VIII. 39. Auch seine letzte Reise ist der thatsächliche Protest gegen das jüdische Passahfest. Er geht nach Jerusalem, aber der Evangelist stellt abweichend von der gewöhnlichen Ueberlieferung Jesus dar als das Passah nicht feiernd, weil er selbst das wahre Passah ist (vergl. 1 Cor. V, 7. 8.). Der jerusalemische Gottesdienst soll durch der Juden eigenes Zuthun vernichtet und der Tempel abgebrochen werden, aber auf den Trümmern dieses Tempels soll ein neuer geistiger Tempel erstehen II, 19, worin man unabhängig nicht bloß von Garizim, sondern auch von Jerusalem, im Geist und in der Wahrheit anbeten soll IV, 23. 24. Die Abstammung von Abraham nach dem Fleisch hat keinen Werth. Abrahams Kinder sein heißt, Abrahams Werke thun VIII, 39, und, da die Juden diese nicht thun, wird Moses selbst sie vor dem göttlichen Gericht anklagen V, 45.

Stark ist darum auch überall der Gegensatz zwischen Jesus und den Juden und ihren Obersten. Der Streit, den Jesus, wie wir sahen, gegen die Welt führt, betrifft vor Allem die Juden, die Galiläer VI, 41. 52. 59, wie die Judäer. Mit Unrecht nennen sie Gott ihren Gott (ὃν ὑμεῖς λέγετε ὅτι ὁ θεὸς ἡμῶν ἐστι) VIII, 54. Gott ist ihr Vater nicht VIII, 42. Sie haben die Stimme Gottes niemals gehört und sein Bild nie gesehen V, 37. Sie kennen Gott nicht VII, 28. VIII, 19. 27. 55. XVI, 3, sondern hassen

ihn XV, 23. 24. Kinder des Teufels sind sie VIII, 44, Blinde, die wähnen, zu sehen IX, 39—41, Lügner VIII, 55, untreue Hirten, die als Miethlinge X, 12. 13 auf das Volk von der Höhe herabschauen als auf eine Masse, die den Fluch trägt VII, 49, als Diebe und Räuber nicht das Wohl der Heerde X, 1. 8 [1]), sondern ihre eigene Ehre V, 44, Genuß und Vortheil für sich selbst bezwecken X, 10, Mörder VIII, 44, die durch teuflische Eingebung VIII, 37. 38 vom Anfang an ihn zu tödten suchen V, 18, wie sie auch nachher seine Jünger hassen XV, 18. 19, aus der Synagoge verbannen und tödten werden in dem Wahn, Gott damit einen Dienst zu erweisen XVI, 2. Dieses teuflische Geschlecht wird darum in seiner Sünde VIII, 21 oder in seinen Sünden V. 24 sterben, dahin nicht kommen können, wohin er geht VIII, 21 und das Urtheil empfangen, das durch die Wahrheit über Alle, die ihre Stimme verachten, abgegeben werden wird, XII, 48.

C. Der Logos in seinem Verhältniß zu der nichtjüdischen Welt, zu Samaritanern und Heiden.

Hat jüdische Abkunft keinen Werth, dann ist hiemit die Möglichkeit ausgesprochen, daß auch Nichtjuden am Gottesreich Theil nehmen. Der Logos hat darum seine Schafe, Seelen, die fähig sind, seine Stimme zu hören, ebensosehr unter denen, die nicht zum Schafstall Israels gehören, und auch diese muß er führen (*ἀγαγεῖν*) X, 16. Jesus stirbt als der gute Hirte nicht allein für das Heil der Nation (*τὸ ἔθνος*) XI, 51 d. h. für die Kinder Gottes unter

---

[1]) Die Worte *πάντες ὅσοι ἦλθον πρὸ ἐμοῦ* können nicht, wie Hilgenfeld meint, von Israels früheren Führern, Moses und den Propheten, gemeint sein, deren göttliche Auctorität vielmehr bei dem Evangelisten über allem Zweifel steht. Ebensowenig kann der Schriftsteller an falsche Messiase gedacht haben, wofür weder in der Zeit vor Jesus noch vor der vermuthlichen Zeit der Abfassung unseres Evangeliums Vorbilder bekannt sind. Gemeint sind nach dem Zusammenhang Alle, die vor Jesus sich angemaßt hatten, zu sein, was er war, nämlich die „Thüre der Schafe", also die hierarchische Parthei zur Zeit Jesu, die, wie sie sich im Besitz des Schlüssels der Erkenntniß wähnte, sich anmaßte, ausschließlich die Führer des Volkes, die höchsten und bleibenden Vertreter der Theocratie zu sein. Dieß hatten weder die Propheten noch Moses sich angemaßt, da sie stets auf den Messias, der da kommen sollte, gewiesen hatten I, 46. V, 46. Nicht sie waren, sondern dieser sollte ihnen zufolge die wahre Thüre der Schafe sein.

Israel, sondern auch für die zerstreuten Gotteskinder XI, 52 d. h. für die Heiden. Um Theil am Gottesreich zu erhalten, ist es darum auch nicht nöthig, erst in das Judenthum sich aufnehmen zu lassen. Der jüdische Tempeldienst wird fallen und der wahre Gottesdienst nicht mehr an Jerusalem gebunden sein IV, 21. Der Universalismus des Evangelisten ist vollkommen und übertrifft selbst den des Paulus. Der Jude hat Nichts vor dem Heiden voraus, und während Paulus den Juden noch seine feurige Liebe entgegenbringt Röm. IX, 1—3. X, 1, Israel als den wahren Oelbaum betrachtet und die Heiden noch als „wilde Schosse" bezeichnet, die auf den wahren Oelbaum gepfropft sind Röm. XI, 16—24, verkündigt der Christus des vierten Evangeliums, daß man ein Schaf der Heerde sein könne, ohne zum Schafstall (ἡ αὐλή) Israels zu gehören X, 16, und daß Jeder, sei er auch ein Heide (man bedenke, daß dieses Wort zu Pilatus gesprochen wird), der aus der Wahrheit sei, seine Stimme höre XVIII, 37. Jesus sieht dann auch in der Thatsache, daß einige Griechen kommen und Begierde bezeugen, ihn zu sehen, seine beginnende Verherrlichung in der Heidenwelt, in welcher er geistig fortleben soll. So wird er einmal Alle, Heiden und Juden zu sich ziehen XII, 32, so daß Eine Heerde und Ein Hirt sein wird X, 16. Vermeiden die Juden den Umgang mit Samaritanern IV, 9, verwundert sich selbst eine samaritanische Frau, daß ein Jude von ihr einen Dienst verlangt IV, 9, so verkündigt ihr Jesus, daß die Stunde komme, und bereits da sei, daß der Unterschied zwischen Jerusalem und Garizim, Jude und Samaritaner, wegfallen werde IV, 21—24, und sieht in den Samaritanern, die zu ihm kommen, das Vorzeichen der beginnenden Ernte IV, 35—38. Bereits sind für seinen prophetischen Blick die Felder weiß zur Ernte V. 35 und was er selber auch unter diesem Volke gearbeitet hat, sollen seine Jünger ernten und so in seine Arbeit eintreten V. 38. Doch nicht allein stehen die Heiden als Kinder Gottes den Juden gleich, sondern der Evangelist giebt nicht undeutlich seine Vorliebe für die Samaritaner und Heiden zu erkennen. Als Gegenstück gegen den Lehrer Israels, der ihn um seiner sichtbaren Zeichen willen anerkennt III, 2 aber, trotzend auf seine leibliche Abkunft aus Israel, von der höheren Abkunft, auf welche Jesus weist, Nichts versteht, wird unmittelbar die samaritanische Welt eingeführt, die, ohne daß Jesus irgend ein Zeichen thut, und unabhängig von dem Be-

richt der Frau über das geheime Wissen, das Jesus über ihre Verhältnisse an den Tag gelegt hatte, an ihn glaubt um seines Wortes willen (διὰ τὸν λόγον αὐτοῦ) und das Bekenntniß ablegt: „wir glauben nicht mehr um deiner Erzählung willen, denn wir selbst haben gehört und wir selbst wissen es, daß dieser wahrhaftig der Heiland der Welt ist IV, 42. Der Gegensatz fällt in die Augen, wie auch der gegen die unmittelbar folgende Erzählung von dem jüdischen [1]) Hofbeamten zu Kapernaum IV, 46—53, den Jesus den Verweis hören läßt: „wenn ihr nicht Zeichen und Wunder seht, so glaubet ihr nicht" IV, 48.

Dieselbe Vorliebe für die Heiden strahlt in der Freude durch, welche Jesus über das Verlangen einiger Griechen, ihn zu sehen, bezeugt, worin er das Vorbild seiner Verherrlichung als Weltheiland sieht XII, 23 ff. Auch ist es wohl nicht ohne Bedeutung, daß die Weissagung Zach. XII, 10, welcher zufolge diejenigen, welche den Messias durchstochen haben, später an ihn glauben werden, auf das Thun eines römischen Kriegsmannes als des Repräsentanten der Heidenwelt angewandt wird XIX, 34. 37. Die Heidenwelt, die ihn durchstochen hat, soll einst begierig nach ihm ausschauen! Wie merkwürdig ist ferner aus diesem Gesichtspunkt die Zeichnung des Pilatus! Mit welcher Vorliebe berichtet der Evangelist dessen für die Juden so beleidigendes Wort: „bin ich ein Jude"? XVIII, 35, seine ironische Aufforderung, die Juden sollen Jesus richten „nach ihrem eigenen Gesetz" XVIII, 31. XIX, 6. 7., seine Absicht, sie zu beleidigen durch die Frage: „soll ich euern König kreuzigen?" XIX, 15, seine Weigerung endlich, die Ueberschrift am Kreuze, wie de-

---

[1]) Daß er ein Jude war und nicht, wie Baur und Ewald meinen, ein Heide, erhellt aus ὑμεῖς V. 48, wodurch er deutlich zu den Galiläern gerechnet wird. Seine Bezeichnung als βασιλικὸς läßt an einen Hofbeamten des Herodes Antipas denken, dessen Interesse es mit sich brachte, dazu besonders vornehme Juden zu wählen. Daß dieser Hofbeamte in dieser Erzählung erscheinen soll als Einer, der nicht wegen der σημεῖα, sondern wegen des „Wortes" Jesu glaube (Baur), streitet mit V. 48 und wird durch ἐπίστευσε τῷ λόγῳ, wohl zu unterscheiden von διὰ τὸν λόγον, was V. 41 steht und eine ganz andere Bedeutung hat, nicht gerechtfertigt. Auch bezeichnet ἐπίστευσε τῷ λόγῳ nicht: er glaubte an Jesus, sondern einfach: er schenkte seinem Ausspruch V. 50 Glauben, während sein Glaube an Jesus als den Christus erst V. 53 gemeldet wird als eine Folge davon, daß er ein Zeichen gesehen hatte.

müthigend sie auch für die Juden sein mochte, auf ihr Gesuch hin zu verändern XIX, 21. 22! Wie schonend ist das Urtheil Jesu über ihn im Unterschied von den Juden, die größere Sünde haben als er XIX, 11! Wie sticht die Anerkennung der Macht des Pilatus als „einer ihm von oben gegebenen" ab gegen die Behauptung, die offenbar hierin liegt, daß die Juden keine Macht gegen Jesus von oben haben und sich deßhalb die Macht ganz widerrechtlich angemaßt hatten! Wie contrastirt endlich der Heide, der, hörend, daß Jesus sich Gottes Sohn genannt hat, von einem ehrfurchtsvollen Grauen ergriffen wird, an ihn, als hätte er eine dunkle Ahnung von seiner himmlischen Abkunft, die Frage richtet: woher bist du? XIX, 9 und eifrig ihn loszulassen sucht, weil er keine Schuld an ihm findet XVIII, 38. XIX, 4. 6. 12, mit den Juden, die vom Göttlichen in Jesus auch nicht die geringste Ahnung haben, und deren Betragen durch die bittere Entgegenstellung: „nicht diesen, sondern Barrabas, und Barrabas war ein Mörder" XVIII, 40 in seiner ganzen Gehässigkeit nur immer stärker zu Tage kommt!

§ 7.

Der Logos im Verhältniß zu den Wundern im vierten Evangelium.

A. Der Logos im Verhältniß zu den Wundern des vierten Evangeliums im Allgemeinen.

Wie wir früher bemerkten (S. 108. 110) sind die von Jesus laut dem Evangelium verrichteten Wunder Zeichen der δόξα des Logos II, 11. IV, 54. XI, 4. Er offenbart als Wunderthäter die Werke Gottes IX, 3 und seine Jünger glauben auf Grund dieser Zeichen an ihn II, 11. III, 2. IV, 48. 53. IX, 30—38. XI, 45. Als Theil des großen Werkes, welches dem Logos obliegt IV, 34. XVII, 4, gehören auch sie, wie die Wirkungen auf geistigem Gebiet, zu den ἔργα, auf Grund von welchen Jesus Glauben verlangt V, 36. VII, 3. 21. IX, 4. X, 25. 32. 37. 38. 42. XIV, 10. 11. 12. XV, 24. XX, 30. 31. Auf der anderen Seite zeigt sich in diesem Evangelium die Erscheinung, daß Jesus einen Glauben, der seinen Grund in sichtbaren Zeichen und Wundern sucht, geringschätzt. „Wenn ihr keine Zeichen und Wunder seht", sagt Jesus zu dem königlichen

Hofbeamten, der von ihm ein sichtbares Zeichen verlangt, „so glaubt ihr nicht IV, 48." Ebenso weist er das Verlangen der Juden nach einem sichtbaren Wunderzeichen, wie Moses dem Volk durch das Manna in der Wüste eines gegeben habe, ab VI, 30. 31. 32. 49. 58 vergl. 27. Die Frage ist, wie dieser scheinbare Widerspruch in der Taxirung des Wunders aufzulösen sei? Man erinnere sich hiefür an das, was früher über die zwei Welten und ihr Verhältniß zu einander gesagt worden ist (S. 84. 85). Das Wunder ist ein sichtbares Zeichen und gehört als solches zur sichtbaren Welt. Jesus sieht mit leiblichem Auge Dinge, deren Anschauung das gewöhnliche Vermögen des menschlichen Auges übersteigt I, 49. 51. Er bewährt seine Wundermacht über das Gebiet der sichtbaren Natur, verändert Wasser in Wein II, 9. IV, 46, heilt in die Ferne den Sohn eines königlichen Hofbeamten vom Fieber IV, 47—54, einen Lahmen zu Bethesda V, 1—15, vermehrt Fisch und Brod VI, 5—14, wandelt auf dem Meer VI, 16—21, schafft in einem Blindgebornen das Augenlicht IX, 1 f. und erweckt einen Todten, der 4 Tage im Grabe gelegen und bereits in Verwesung übergegangen ist XI, 11—14. 17. 39. Das Wunder, von dieser Seite betrachtet, ist mit der sichtbaren und stofflichen Welt verwandt und kann darum als solches, wie Alles, was stofflich oder kosmisch ist, nur einen geringen oder vergänglichen Werth haben. Die sichtbare Welt, und also auch die Zeichen, die auf ihrem Gebiet geschehen, sind aber bei dem Evangelisten als Erzeugnisse des Logos zugleich die Abspiegelung oder Abschattung von Ideen, die zur geistigen Welt, zum *ἄνω κόσμος*, gehören. Diese Anschauung ließ den platonischen Philo in den sichtbaren Ereignissen unter Israel die Träger der unsichtbaren Ideenwelt sehen, den Paulus in Hagar und Sara Dinge von höherer Bedeutung (*ἀλληγορούμενα*) erkennen Gal. IV, 24 und den alexandrinischen Verfasser des Briefes an die Hebräer Melchizedek darstellen als ein Abbild des Sohnes Gottes (*ἀφωιωμένος τῷ υἱῷτ. θεοῦ*) VII, 3, den sinnlichen Gottesdienst des Alten Testaments als *σκιαὶ* VIII, 5. X, 1, *ὑποδείγματα* VIII, 5. IX, 23, *ἀντίτυπα* IX, 24, *τύποι* VIII, 5 und *παραβολαὶ* IX, 9 der himmlischen Dinge (*τὰ ἐπουράνια, τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* VIII, 5. IX, 23, *τὰ ἀληθινὰ* IX, 24), die später durch die Erscheinung des Sohnes Gottes geoffenbart werden sollten (*τὰ μέλλοντα ἀγαθὰ* X, 1). Auf denselben Standpunkt, auf welchem die sichtbaren Dinge nicht

bloß poetisch zur Veranschaulichung des Geistigen dienen, sondern die objektiven Träger oder Offenbarungsformen der Ideenwelt sind, stellt sich auch der vierte Evangelist. Die Thaten der sichtbaren Welt sind auch ihm zufolge die Abbilder der *ἐπουράνια* III, 12 d. h. der Ideenwelt. Was der Logos geistig und unsichtbar ist, wird in den Werken, welche er in der sinnlichen Welt vollbringt, sichtbar abgespiegelt. Bereits schimmert dieser Standpunkt durch in der Art und Weise, in welcher den Thatsachen des Alten Testaments eine höhere Bedeutung zugeschrieben wird. So bedeuten die Jakobsleiter und die auf- und absteigenden Engel bei dem Evangelisten I, 52, wie bei Philo die durch die Fleischwerdung des Logos zu Stande gekommene Verbindung zwischen Himmel und Erde. Die Aufrichtung der ehernen Schlange III, 14 ist nicht nur eine dichterische Vergleichung, sondern eine wirkliche Abschattung der unsichtbaren Erhöhung des Menschensohnes in den Himmel (*σύμβολον σωτηρίας* Weish. XVI, 16). Daß zwischen der Erhöhung der Schlange und der Erhöhung Jesu kein zufälliger, sondern ein nothwendiger Zusammenhang besteht, als vom Typus zum Antitypus, erhellt aus *δεῖ*. Die Erhöhung Jesu mußte Statt finden als schon im Alten Testament vorgebildet in der von Moses aufgerichteten Schlange. Sollte es mit dem Jakobsbrunnen anders sein IV, 6, dessen Wasser für Jesus das Sinnbild des lebendigen Wassers wird, das in seiner Gemeinschaft für die Gläubigen quillt V. 10. 13. 14? Auch im Manna spiegelt sich, wie bei Philo, etwas Himmlisches, nämlich das Brod des Lebens ab, das der Logos giebt VI, 31 f. und in dem Passahlamm sieht der Evangelist Jesus als das wahre Passah vorgebildet XIX, 33. 36.

Dieselbe allegorische Methode wird auf die historischen Thatsachen des Lebens Jesu angewendet. Die sichtbare Erhebung Jesu an das Kreuz, entsprechend der Aufrichtung der ehernen Schlange, bildet, wie diese, die unsichtbare Erhöhung Jesu in den Himmel ab III, 14. VIII, 28. XII, 32. Die Thatsache, daß die Beine Jesu nicht gebrochen werden XIX, 33 drückt allegorisch aus, daß Jesus das wahre Passahlamm ist, entsprechend dem typischen Passahlamm, dem nach Exod. XII, 46 kein Bein gebrochen werden durfte. Daß Jesus am 14. Nisan stirbt, ist wieder nicht zufällig, sondern geschieht nach einer höheren Ordnung Gottes, um anzudeuten, daß er das wahre Passahlamm ist. Mußte dem Gesetz zufolge das typische

Passahlamm am 14. Nisan geschlachtet werden, zwischen den 2 Abenden Exod. XII, 6. 18. Lev. XXIII, 5. Num. IX, 3. 5. XXVIII, 16, so mußte auch der Antitypus Jesus oder das wahre Passah in der gleichen Zeit sterben. Selbst die sechs Tage vor dem Passah Joh. XII, 1 scheinen typisch. Am 15. Nisan ist das Fest Lev. XXIII, 6. Num. XXVIII, 17; der 14. Nisan ist nach der römischen Kalenderrechnung der 2. Tag vor dem Passahfest, der 13. der 3., der 12. der 4., der 11. der 5. Tag. Der 10. des Nisan ist also der sechste Tag vor dem Fest. Mußte an diesem 10. Tage des Monats der Israelit das Passahlamm, das am 14. Nisan geopfert wurde, sich anschaffen und als Vorbereitung vor dem Fest zum Opfer weihen Exod. XII, 3., so wurde auch Jesus, das wahre Passah, an diesem Tage zum Tode gesalbt. Selbst in der Beschreibung dieses Aktes Ev. XII, 7: *ἵνα εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ ἐνταφιασμοῦ μου τηρήσῃ αὐτό* (wobei die Abweichung von Matth. XXVI, 12 und Mark. XIV, 8 zu beachten ist) fehlt das *διατηρεῖν* (LXX) des Passahlammes Exod. XII, 6 vom 10. bis zum 14. des Monats nicht. Aehnlich ist die Allegorie IX, 7, wo der Evangelist in Siloam, in Verbindung mit der Etymologie des Namens (שִׁלֹחַ), der *ἀπεσταλμένος* bedeutet, die Andeutung „des von Gott Gesandten" *κατ ἐξοχήν* findet. In dem irdischen Siloam, das leibliche Blindheit heilt, wird Jesus typisch vorgebildet als der Arzt der Blinden auf geistigem Gebiet. Auch in dem Ausspruch des Kajafas XI, 51. 52 liegt, wie sehr auch gegen seine Absicht, in Verbindung mit seiner hoheprieſterlichen Würde, ein verborgener Sinn, der nicht bloß subjektiv von dem Evangelisten als Spiel seines Geistes angegeben wird, sondern ihm zufolge objektiv durch Gott selbst hineingelegt worden ist.

Sollte es ferner in einer Schrift, die so viele Proben von Sachen und Worten liefert, welche eine geheime, höhere Bedeutung haben, fremd sein, daß auch die „fünf Männer", welche die Samariterin früher hatte, während ihr gegenwärtiger Mann eigentlich ihr Mann nicht war IV, 16—18, außer der eigentlichen und historischen Bedeutung eine Andeutung auf den religiösen Standpunkt des samaritanischen Volkes enthalten, das hier durch das Weib aus Samarien vertreten ist? Hatte sie früher 5 Männer, so hatten ja auch die 5 Volksstämme, die nach 2 Reg. XVII, 24—31 auf Befehl des assyrischen Königs an die Stelle der weggeführten

10 Stämme traten und den Kern der späteren Samaritaner ausmachten, ihre fünf Abgötter: 1. Suchot Benoth, 2. Nergal, 3. Asima, 4. Nibchas und Tharthak, 5. Adrammelech und Anammelech, nach Joseph. Antiq. IX, 14, 3 πέντε θεούς, wurden aber später durch einen jüdischen Priester zum Landesgott Jehova bekehrt. Das samaritanische Volk hatte also, nach der gewöhnlichen israelitischen Vorstellung vom Gottesdienste als einer Ehe mit Gott, fünf Männer gehabt, die später, als sie den Gott Israels verehrten Esr. IV, 2 durch einen anderen Mann, nämlich Jehova, ersetzt wurden. War der gegenwärtige Mann der Samaritanerin eigentlich nicht ihr Mann, so galt ja dasselbe von dem samaritanischen Volk, dessen Bundesgott ja Jehova eigentlich nicht war, weßwegen ihnen auch durch Josua und Serubabel nicht gestattet worden war, an dem Aufbau des Tempels mitzuwirken Esr. IV, 2. 3. Daß dem Evangelisten dieser Gedanke vor dem Geiste stand, erhellt deutlich aus V. 22. Die Samaritaner beten den Gott Israels an, aber ihre Anbetung hat keinen wahren Grund (ὑμεῖς προσκυνεῖτε, ὃ οὐκ οἴδατε).[1])

Ebensowenig ist ein solcher verborgener Sinn in der Fußwaschung Kap. XIII zu verkennen. Ich meine nicht die Vorstellung von der Pflicht gegenseitiger Liebe, welche Jesus durch diese sinnbildliche Handlung den Seinen vorhält, was, wie Brod und Wein im Abendmahl, nichts anderes ist, als eine sinnbildliche Vorstellung; sondern ich meine die Art und Weise, wie das Waschen der Füße noch überdieß an sich selbst nach Anweisung von XIII, 10 einen geheimen Sinn hat. Petrus will, daß Jesus ihm nicht allein die Füße wasche, sondern auch die Hände und das Haupt. Jesus ant-

---

[1]) Was Meyer gegen diese sowohl von Hengstenberg als von Hilgenfeld vertretene Ansicht vorbringt, daß nämlich die Samaritaner d. h. die Bewohner von Samarien, schon vor dem Eindringen der 5 Volksstämme Jehova verehrten, beruht auf einer verkehrten Auffassung des Namens „Samaritaner", worunter die Juden nicht die alten Einwohner von Samarien, die reine Israeliten waren, sondern jenen Zusammenfluß heidnischer Volksstämme verstanden, die sich mit den alten Einwohnern des Landes vermischten. Noch sonderbarer ist, was er weiterhin bemerkt, daß der Evangelist kaum Javeh als einen ungesetzlichen Mann könne dargestellt haben. Dieß war er ja auf dem Standpunkt der Juden allerdings. Die Ehe der Samaritaner mit Javeh war ungesetzlich, wie Esr. IV, 2. 3, die ganze fernere Geschichte und auch der Ev. IV, 22 lehren.

wortet hierauf: „Wer sich gewaschen hat, hat nur nöthig, daß ihm die Füße gewaschen werden, im Uebrigen ist er ganz rein.“ Hier wird angespielt auf die Gewohnheit, ehe man sich zu einem Gastmahl begab, Haupt und Hände zu waschen. Erschien man dann bei der Mahlzeit, dann wurden nachher die Füße der Eingeladenen gewaschen. Sollte Jesus hier nichts Anderes haben sagen wollen, als daß eine Waschung von Haupt und Hand, wie Petrus verlangte, nach der vorausgegangenen Waschung überflüssig sei? Mir scheint, der Uebergang von ἔστιν καθαρὸς ὅλος zu den darauf folgenden Worten: „ihr seid rein, doch nicht Alle“, womit nach allgemeiner Annahme die sittliche Reinheit gemeint ist, liefere den Beweis, daß auch im Vorhergehenden neben dem buchstäblichen Sinn noch eine höhere Bedeutung verborgen ist. Judas war nicht sittlich rein. Die übrigen Schüler waren rein wegen ihres Verhältnisses zu Jesus. Doch war auch diese Reinheit nicht vollkommen. Sollten sie nach Gebühr Mahlzeit halten, dann mußten ihnen erst noch die Füße gewaschen werden, die trotz der bereits geschehenen Waschung von Haupt und Händen, doch immer wieder durch den Stoff der Erde verunreinigt werden. So lange der Jünger Jesu noch auf Erden lebt, ist er rein in ihm. Noch alle Zeit klebt ihm aber in höherem oder geringerem Maaße die Unreinheit an vom irdischen Stoffe her, der, so lange er auf Erden wandelt, sich an seine Füße ansetzt. Aber auch die letztere Unreinheit wäscht Jesus ab durch sein Sterben als Reinigungsopfer für die Sünden. Die Waschung hatte für seine Jünger schon Statt gefunden, aber die letzte Waschung, welche die Frucht seines Sterbens sein wird, fehlte noch. Dieser Symbolik zufolge wird auch das Wort: „wenn ich euch nicht wasche, habt ihr keinen Theil an mir“ V. 8, erst recht begreiflich. Daß Petrus sich der Ehre der Fußwaschung durch Jesus unwürdig hält, konnte wohl keine Ursache sein, zu sagen, er habe keinen Theil an ihm. Wird dagegen die Fußwaschung das Symbol der sittlichen Reinigung in der Gemeinschaft mit Jesus, dann hat auch das Nichtgewaschenwerden der Füße durch Jesus zur Folge, daß man an ihm d. h. an der reinigenden Kraft seines Todes keinen Theil hat. Die höhere oder mystische Bedeutung wird ferner zum Ueberfluß von dem Evangelisten deutlich in den Worten V. 7 angezeigt: „was ich thue, versteht ihr jetzt nicht, aber ihr sollt es hernach verstehen“, wo μετὰ ταῦτα sich wohl nicht auf die unmittelbar darauf folgende

Erklärung der sinnbildlichen Handlung V. 12—17 beziehen kann, sondern vielmehr auf die Einsicht, welche die Jünger später in den wahren Sinn der Handlungen ihres Herrn erlangen sollen XII, 16. XVI, 12. 13. So wird die Fußwaschung, in welcher die Liebe Jesu ihr Ziel oder ihren Höhepunkt erreichte XIII, 1 (*εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτοὺς*), das Sinnbild der letzten, noch übrigbleibenden That seiner Liebe, die er, das wahre Passah, am Kreuz vollbringen wird zur Reinigung von ihren Sünden. Mit der Erzählung der Fußwaschung wird denn auch ganz passend die Leidensgeschichte als durch ein treffendes Sinnbild der reinigenden Kraft seines Sterbens eingeleitet.

Nirgends zeigt der Evangelist sein Streben, in sichtbaren Thaten Ideen zu sehen, deutlicher als XIX, 34. 35. Die sichtbare Thatsache, daß Blut und Wasser aus der durchstochenen Seite Jesu fließen, hat in seinen Augen eine höhere Bedeutung. „Der es gesehen hat — schreibt er —, hat es bezeugt und er weiß, daß sein Zeugniß wahr ist und daß er die Wahrheit sagt, auf daß auch ihr glauben möget." Mit dem „Glauben" ist, wie früher gezeigt, der Glaube an Jesus als den Christus gemeint. Wie, fragen wir, konnte zur Befestigung dieses Glaubens die gemeldete Thatsache dienen? Wie kommt der Evangelist dazu, gerade dieser religiös an sich selbst, wie es scheint, so ganz unbedeutenden Thatsache einen so großen Werth zuzuschreiben? Hiebei an die Absicht denken wollen, die Wahrheit des Todes Jesu zu beweisen, hieße dem Evangelisten einen Standpunkt zuschreiben, welcher jener Zeit fremd ist. Wer zweifelte an der Wahrheit des Todes Jesu? Wer hielt seine sichtbare Auferstehung für ein Erwachen aus dem Scheintode? Wäre der Evangelist den Rationalisten des vorigen Jahrhunderts gegenübergestanden, dann vielleicht hätte eine solche Apologetik einen Sinn gehabt. Die Thatsache, daß Blut und Wasser aus der Seite Jesu fließen, hat für ihn eine höhere Bedeutung, sofern auch in dieser sichtbaren Thatsache eine unsichtbare, himmlische Idee sich abspiegelt. Das Blut Jesu hat in Verbindung mit der Vorstellung von Jesus als dem wahren Passah XIX, 36 eine erlösende und von Sünden reinigende Kraft I, 29. (vergl. 1 Br. I, 7. II, 2. III, 5). Ihn zu genießen, sein Fleisch zu essen und sein Blut zu trinken ist das Mittel, um ewiges Leben zu empfangen VI, 54. Wasser ist das Sinnbild des Geistes. Darum taufte Johannes mit Wasser, dem

Sinnbild der Geistestaufe I, 33, und beide, Sinnbild und Wirklichkeit, werden verbunden, wenn Jesus von einem „Geborenwerden aus Wasser und Geist" redet III, 5. Blut und Wasser vergegenwärtigen also die Segnungen des Gottesreiches, die der Tod Jesu bringt, nämlich die Reinigung oder Versöhnung der Sünden und die Mittheilung des neuen geistigen Lebens. Daß beide aus der Seite des gestorbenen Jesus fließen, spricht aus, daß die Reinigung durch sein Blut und die Heiligung durch den Geist XVI, 7, die Früchte seines Todes seien. Jesus stirbt, und im Blut und Wasser, die aus seiner Seite fließen, sieht der Evangelist die Hauptwohlthaten abgebildet, welche die Folge des Todes Jesu sind. Sieht er dieses mit seinem Geistesauge abgebildet, so wird hieraus auch das hohe Gewicht klar, das in dieser sichtbaren Thatsache für den, der sie mit Geistesaugen beschaut, gelegen ist zur Beförderung des Glaubens an Jesus als den Christus. Er nennt darum auch das Zeugniß dafür eine *μαρτυρία ἀληθινὴ* d. h. nicht bloß ein glaubwürdiges Zeugniß, sondern ein Zeugniß von ächtem Stempel, wie es auf Grund einer geistigen Anschauung über eine geistige Sache abgelegt wird [1]). „Der es gesehen hat" hat mehr gethan, als mit Leibesaugen sehen, sein Sehen ist kein *κρίνειν κατ' ὄψιν* VII, 24; er sieht im Sichtbaren etwas Unsichtbares, und was er so gesehen hat (*ἑώρακε*) — wieder ein Wort, das oft vom geistigen Sehen einer geistigen Sache gebraucht wird I, 18. 32. 34. 52. III, 11. 32. V, 37. VI, 46. VIII, 38. XIV, 9 vergl. 1 Br. I, 1. 2. 3. III, 6. 3 Br. 11), — das bezeugt er. Für diese Erklärung von XIX, 34. 35 spricht auch 1 Br. V, 6. Der Evangelist selbst oder Einer seiner Geistesverwandten sieht auch da in Wasser und Blut die Sinnbilder für die Wohlthaten des Evangeliums, die Heiligung des Geistes

---

[1]) Vergl. S. 3. Ueberall wird in diesem Evangelium durch *ἀληθινός*, wie Hebr. VIII, 2. IX, 24 angedeutet, was zur oberen Welt, oder zur Welt der Ideen gehört. *Τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν* I, 9 ist geistiges Licht im Unterschied von *τὸ φῶς τοῦ κόσμου τούτου* XI, 9; *οἱ ἀληθινοὶ προσκυνηταὶ* IV, 23 sind geistige Anbeter, *ὁ ἄρτος ἀληθινός* VI, 32 ist geistig Brod; die *κρίσις* Jesu ist eine *ἀληθινὴ* VIII, 16, weil sie geistig ist im Unterschied von *κρίνειν κατὰ σάρκα* oder *κατ' ὄψιν* VIII, 15. VII, 24, *ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινὴ* ist der geistige Weinstock und *ὁ μόνος ἀληθινὸς θεὸς* XVII, 3. VII, 28 der Gott, dessen Wesen Geist ist, IV, 24 im Unterschied von den *εἴδωλα* (vergl. 1 Br. V, 20.).

und die Reinigung der Sünden durch das Blut Christi. Eine gnostische Parthei, die er bestreitet, lehrte, daß nicht der in das Fleisch gekommene Jesus, sondern ein himmlisches Wesen (Äon), das zeitlich mit Jesus sich vereinigt, der Christus, der Sohn Gottes sei. Der Verfasser des Briefes dagegen lehrt V. 5 (vergl. II, 22. IV, 2. 3), daß „Jesus" der Sohn Gottes sei. „Dieser nun, fährt er fort, Jesus Christus nämlich, nicht ein Äon ist es, der gekommen ist d. h. sich als den Heiland der Welt erwie en hat und zwar durch (διὰ) oder in (ἐν) Wasser und Blut d. h. nach der Art dieser Sinnbilder, durch die Mittheilung geistigen Lebens und durch die Reinigung von Sünden durch sein Blut, und dieses nicht allein durch das erstere, sondern in Verbindung mit der bestimmteren Läugnung von Seiten der Gnostik, daß der Gekreuzigte der Christus gewesen sei — da nach ihr der Äon Christus den am Kreuz hängenden Jesus verlassen hatte — auch vor Allem durch das Letztere, nämlich durch das Blut. Jesus, will er sagen, trat auf als der Erneuerer unseres Herzens und der Versöhner unserer Sünden, und daß er als solcher gekommen ist, dieß bezeugt der Geist, durch welchen Gott in den Herzen der Menschen über seinen Sohn Zeugniß abgelegt hat und fortwährend ablegt V, 9. 10. [1]).

---

[1]) Die Unechtheit der Worte im Receptus V. 7. 8ª ἐν τῷ οὐρανῷ — ἐν τῇ γῇ bedarf keines weiteren Beweises. Zu allen Zeugen kommt nun auch der Sinaiticus. Eine andere Frage ist es, ob auch die Worte ὅτι τρεῖς εἰσὶν οἱ μαρτυροῦντες, τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσι, die nach Entfernung der allgemein als unecht anerkannten Worte im V. 7 und 8 übrig bleiben, nicht ebenfalls trotz dem Zeugniß der Handschriften wegfallen müssen. In V. 6 kommen ja Wasser und Blut, in welchen Jesus kommt, nicht als Zeugen dafür vor, daß Jesus der Sohn Gottes ist, sondern als Sachen, durch welche Jesus sich kennzeichnet, also als Gegenstand, über welchen der Geist Zeugniß ablegt. Jesus kommt in Wasser und Blut als Heiland und Versöhner, und daß er so gekommen ist, m. a. W., daß er wirklich der Heiland und Versöhner ist, das bezeugt der Geist. Es sind also keine drei Zeugen, sondern nur einer, nämlich der Geist, weil der Geist die Wahrheit selbst ist. Fallen nun die Worte ὅτι τρεῖς — ἕν weg, so entsteht ein sehr guter Zusammenhang mit V. 9: der Geist, der die Wahrheit selber ist, bezeugt, daß Jesus Heiland und Versöhner ist. Wenn wir der Menschen Zeugniß annehmen, so ist das Zeugniß Gottes größer, denn dieses, nämlich das Zeugniß, welches der heilige Geist ablegt, ist das Zeugniß, welches Gott selbst bezeugt betreffend seinen Sohn im Innersten des Gläubigen V. 10. Beachtenswerth ist, daß Cod. 32 und viele lateinische Hand-

Wird durch diese Stelle aus dem ersten Brief die allegorische Bedeutung von Ev. XIX, 35 wahrscheinlich, so wird sie überdieß durch die Exegese unterstützt, die schon sehr früh in der christlichen Kirche im Schwange war. Apollinaris nennt, obschon er, wie der Verfasser des ersten Briefes, die Ordnung der Worte umkehrt, Wasser und Blut die beiden Reinigungsmittel (*τὰ δύο καθάρσια, λόγον καὶ πνεῦμα* [1]). Auch andere griechische Kirchenlehrer, Athanasius [2]), Cyrillus Al. [3]), Chrysostomus [4]), Joh. Damascenus [5]), Theophylact [6]) und in der lateinischen Kirche Tertullian [7]), Augustin [8]) und Hieronymus [9]) fassen die Stelle symbolisch auf.

Auf diesem Standpunkt, auf welchem die Erscheinungen in der sichtbaren Welt als die Abschattung von Ideen, welche zur unsichtbaren oder idealen Welt gehören, angeschaut werden, kann es nicht auffallen, daß auch das vom Logos in der sichtbaren Welt vollbrachte Wunder vom Evangelisten dargestellt wird als die Abschattung der Wirksamkeit des Logos in der geistigen Welt. Bei vieren der erzählten Wunderthaten fällt dieß sogleich in's Auge. Die Hei-

---

schriften die Worte *καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσι* weglassen. Es scheint, daß der Mißverstand von V. 6 bereits frühe zu verschiedenartigen Glossen führte, denen am Schluß noch die allgemein als unecht erkannten Worte V. 7 und 8ª beigefügt wurden.

[1]) Chron. Pasch. p. 14. Auch in der Catena Patrum über Joh. XIX, 34 p. 144 (wenn hier nämlich Claudius Apollinaris und nicht der später lebende Apollinaris von Laodicea gemeint ist), schreibt er: *ἀπὸ τῆς ἁγίας πλευρᾶς ὕδωρ προχεῖται καὶ αἷμα, δι' οὗ καθαίρεται κόσμος, ὡς ἁμαρτίας ἀπολουόμεθα, συνελθόντων εἰς αὐτὸν τῶν κατὰ νόμον διηρημένων. Ἦσαν γὰρ αἵματος ῥαντισμοὶ πρὸς κάθαρσιν καὶ δι' ὕδατος βαπτίσματα πρὸς ἁγνισμόν. Ἐπειδὴ πάντα ἦν εἰς Χριστὸν προμελετώμενα, κατὰ τοῦτον ἀμφότερα παρέσχε τὸ τοῦ κυρίου σῶμα τῷ κόσμῳ, αἷμα καὶ ὕδωρ ἅγιον.*

[2]) De passione et cruce Domini I. p. 10. 16.

[3]) Lib. XII in Joh. c. 19. p. 1074.

[4]) Er nennt in der 131. Homilie Opp. t. V, p. 837 das aus der Seite Jesu geflossene Blut und Wasser *δύο τῆς ἡμετέρας σωτηρίας κρουνούς*, und Hom. 88 *πηγὰς τῆς σωτηρίας ἡμῶν* und sieht darin die Symbole der Taufe und des Abendmahls. Vergl. Hom. 85, t. II p. 915. Hom. 118 und 134.

[5]) Orthod. fid. IV. 10. p. 296.

[6]) In cap. XIX Joh. p. 828.

[7]) De bapt. c. 16. De pudic. c. ult.

[8]) In Ev. Joh. ed. Frob., t. IX, p. 554.

[9]) Epist. ad Oceanum, ed Frob., p. 327.

lung einer 38jährigen Lähmung beim Teich Bethesda V, 1—14 wird in Verbindung gebracht mit der geistigen Wirksamkeit Jesu als des Erweckers des sittlich gelähmten Lebens der sündigen Menschheit V. 20—26, welche deutlich als das größere Zeichen in der sinnlichen Thatsache abgebildet ist. Das Wunder der Speisung VI, 5—14 steht in der genauesten Verbindung mit der idealen Thatsache, daß Jesus das Brod des Lebens ist V. 32 ff. Das irdische Brod, das der Wunderthäter giebt, ist eine Speise, die vergeht, und die es gegessen haben, werden ermahnt, nach der unvergänglichen Speise des ewigen Lebens zu ringen, die der Sohn des Menschen geben wird VI, 27. Jesus speist die Welt mit scheinbar geringen Mitteln, fünf Broden und zwei Fischen, und, wie viele Tausende auch essen, der Vorrath wird nicht aufgezehrt; noch immer bleibt übrig. Siehe da die sichtbare Abbildung der geistigen Thatsache: Jesus ist das Brod des Lebens. Auch in der geistigen Welt beginnt er mit scheinbar geringen Mitteln (Matth. XIII, 31—33), aber was er giebt, reicht hin, um die Bedürfnisse von Tausenden zu stillen, und so Viele auch von diesem Lebensbrod essen, der Vorrath geht nicht auf, wird im Gegentheil vermehrt, je mehr gespeist werden. Ist das sichtbare Wunder auch hier die Abspiegelung des Geistigen, dann erklärt sich hieraus, daß diejenigen, welche am irdischen Wunder hängen bleiben, ermahnt werden, nicht um die Speise, die vergeht, sondern um diejenige, die ewig bleibt und die der Sohn des Menschen geben wird, sich zu bemühen, V. 27 und zugleich, daß Jesus, der ein sichtbares Zeichen, wie das Manna verweigert 30 f., trotzdem die Menge mit sichtbarem Brode sättigt. Dieß sichtbare Brod ist ja für den, der es mit dem Geistesauge betrachtet, nur die Abspiegelung des himmlischen. Die sichtbare That (*τὸ ἐπίγειον*) spiegelt hier ein *ἐπουράνιον* ab.

Ebenso dient die sichtbare Heilung des Blindgeborenen XI, 1 ff. dazu, abzubilden, daß Jesus das Licht der Welt in geistigem Sinne ist, und bahnt den Uebergang zu der Wahrheit, daß Jesus gekommen ist, um diejenigen, welche zu sehen wähnen, zu überzeugen, daß sie geistig blind sind, und dagegen den geistig Blinden das Gesicht zu verleihen V. 39—41. Deutlich erhellt die geistige Bedeutung der Blindenheilung aus V. 5. Jesus heilt ja diesen leiblichen Blinden, weil und darum zum Beweise, daß er, so lange er in der Welt ist, das Licht der Welt in geistigem Sinne ist (vergl. I, 4. 8. 9. VIII, 12).

Hier fehlt jeder logische Zusammenhang zwischen der Wahrheit: „Jesus ist das Licht der Welt" und der Heilung eines Blindgebornen, wenn nicht dieß Letztere im Gedanken des Evangelisten die sichtbare Abschattung des Ersteren wäre. Auch ist es wohl nicht ohne symbolische Bedeutung, daß der Blindgeborne, nachdem er durch Jesus sehend geworden ist, durch die Juden hinausgeworfen wird IX, 34 und daß auf diese Hinausstoßung aus der jüdischen Synagoge die Anerkennung Jesu als des Sohnes Gottes von seiner Seite folgt V. 38. Der Jude, unfähig, in Jesus das Licht zu sehen, wirft diejenigen, die von ihrer geistigen Blindheit durch Jesus geheilt werden, hinaus; aber die Geretteten erkennen, nachdem ihre Gemeinschaft mit dem Judenthum gebrochen ist, Jesus als das wahre Licht, weil sie Ein Ding wissen, daß sie blind waren und nun sehen V. 28.

Ebenso ist das Wunder der Auferweckung des Lazarus das sichtbare Zeichen, daß Jesus, der selbst in geistigem Sinn „die Auferstehung und das Leben" ist, dem Gläubigen ewiges Leben giebt XI, 25. 26. Jesus erklärt, daß Lazarus leiblich auferstehen werde V. 23 und beruft sich, damit Martha dieses glaube, darauf, daß er (im geistigen Sinn) die Auferstehung und das Leben ist V. 25, durch welchen der Gläubige das Leben hat, das fortdauert, auch wenn er gestorben ist V. 26. Auch hier fehlt abermals der logische Zusammenhang zwischen der Erklärung: „dein Bruder wird leiblich auferstehn" und der Wahrheit: „Jesus ist der Lebenswecker in geistigem Sinn", man nehme denn an, daß für die Anschauung des Evangelisten in dem durch Jesus angekündigten und verrichteten Wunder die geistige Wirksamkeit des Logos als des Lebenweckers sich abspiegle. Jesus ist der Lebenswecker auf geistigem Gebiet XI, 25, und weil er es ist, wird Lazarus leiblich auferstehen. Würde man hier logisch erwarten: also ist auch der gestorbene Lazarus geistig auferstanden und lebt, so konnte der Evangelist, ohne gegen die Logik zu sündigen, für die Thatsache dieser geistigen Auferstehung die leibliche Auferstehung des Lazarus setzen, weil sich in dieser die geistige Auferstehung der Gläubigen sichtbar abspiegelt [1]).

[1]) Eine ähnliche Verwechselung des Geistigen mit dem Bilde, unter welchem es vorgestellt wird, findet sich XI, 9. 10, wo in V. 9 τὸ φῶς d. h. die Sonne als das Bild vorkommt und in V. 10 gemäß dem τὸ φῶς οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ das Bild verlassen und τὸ φῶς in geistigem Sinne genommen wird.

Ob auch die Verwandlung des Wassers in Wein II, 1—11 auf gleiche Weise nur die sichtbare Darstellung einer unsichtbaren Idee sei, kann, da der Evangelist dieß nicht so deutlich angezeigt hat, nicht mit derselben Sicherheit gesagt werden. Die Analogie spricht aber dafür und es geziemt darum dem Ausleger, der auch hierin sichtbar niedergelegten idealen Wahrheit nachzuspüren.

Der Kern der Erzählung II, 1—11, worin auch das *σημεῖον* besteht, ist die Verwandlung des Wassers in Wein durch Jesus. Hierauf deuten die Rede der Mutter V. 3, die Antwort Jesu V. 4, das Gutachten des Hausmeisters V. 9. 10 und die Bemerkung des Evangelisten IV, 46 über Cana, *ὅπου ἐποίησε τὸ ὕδωρ οἶνον*. Jeder Versuch, das *σημεῖον* in etwas Anderem zu suchen z. B. in der Theilnahme Jesu an der Freude der Erde (im Gegensatz gegen den Täufer), muß darum als verunglückt abgewiesen werden. Hat diese Erzählung eine höhere Bedeutung, dann muß sie in der Thatsache gesucht werden: „Jesus verändert Wasser in Wein." Nun ist Wasser das Sinnbild des Geistes oder des geistigen Lebens III, 5. IV, 13. 14. VII, 38 und vergegenwärtigt als solches die vorchristliche Periode der Symbole oder Schatten unter dem A. B., m. a. W. den Standpunkt, da der Geist noch nicht waltete und das Leben des Geistes noch nicht verwirklicht war (vergl. VII, 39.). Johannes bewegte sich noch in dieser Sphäre und taufte also mit Wasser I, 26 als dem Sinnbild der Geistestaufe Jesu V. 33, die das Sinnbild zur Wahrheit machen sollte. Der alte Bund, zu welchem auch Johannes noch gehörte, hatte es nicht weiter gebracht, als zum Sinnbild. Das Wasser, das Wein wird, ist also auch nach der Erzählung in den steinernen Wasserkrügen vorhanden, die da standen, zur Reinigung nach jüdischem Gebrauch (*κατὰ τὸν καθαρισμὸν τῶν Ἰουδαίων*). Für das Symbol nun stellt Jesus die Sache selbst, für das Leben unter dem Gesetz das Leben nach dem Geiste her. Von diesem höheren Geistesleben ist der Wein das Sinnbild. Wohl war auch im alten Bunde Wein, geistiges Leben unter Israel, Dank der Wirksamkeit der Propheten, aber dieß geistige Leben war erstorben und die Juden waren zum Standpunkt des Gesetzes zurückgekehrt. Israel hatte Wein getrunken, aber „es hatte keinen Wein mehr." Das Symbol war übrig geblieben, die Idee unkenntlich geworden. An die Stelle des Symbols stellt nun Jesus die Sache, die darin ausgedrückt war. Das Evangelium wird verglichen mit

neuem Wein Mark. II, 22. Matth. IX, 17. Luk. V, 37. 38. Mark. XIV, 25. Matth. XXVI, 29. Luk. XXII, 18. Der mit Wein gefüllte Becher symbolisirt den wahren Bund, den Jesus sterbend zu Stande gebracht Mark. XIV, 24. Matth. XXVI, 28. Luk. XXII, 20. Der Wein ist das Sinnbild der geistigen Festfreude im Reich der Himmel Mark. XIV, 25. Matth. XXVI, 29. Luk. XXII, 18. Das Himmelreich wird verglichen mit einem Weingarten Matth. XX, 1—8. Mark. XII, 1—9. Matth. XXI, 33—41. Luk. XX, 9—16. XIII, 6—9. Matth. XXI, 28. und der vierte Evangelist selbst nennt Jesus den „wahren Weinstock", aus dessen Säften die Schosse Nahrung ziehen XV, 1 ff. Wein ist also das Sinnbild des geistigen Lebens, das in der Gemeinschaft mit Jesus erworben wird. „Jesus verwandelt Wasser in Wein", bedeutet darum: „Jesus setzt an die Stelle des Lebens nach dem Gesetz das Leben nach dem Geist." Wo der Wein fehlt, schafft Jesus neuen Wein, geistiges Leben, und zwar einen Wein, der nach dem Zeugniß des Hausmeisters den zuerst getrunkenen Wein (das geistige Leben unter dem A. B.) an Vortrefflichkeit weit übertraf. Daß dieß bei einer Hochzeit geschieht, ist zur Beleuchtung des Sinnbildes beachtenswerth. Jesus selbst vergleicht das Reich Gottes mit einem Hochzeitmahl Matth. XXII, 2. XXV, 1. 5. 6. (vergl. Offenb. XIX, 7), sich selbst mit einem Bräutigam Mark. II, 19. 20. Matth. IX, 15. Luk. V, 34. 35, seine Jünger mit Hochzeitleuten Mark. II, 19. Matth. IX, 15. Luk. V, 34. Der Verfasser der Apocalypse nennt die Gemeinde Christi eine Braut XXI, 9. XXII, 17. Paulus vergleicht den Bund zwischen Christus und den Gläubigen mit einer Ehe Ephes. V, 31. 32 und liest selbst in den Worten Gen. II, 24, die dort sich nur auf die fleischliche Vereinigung zwischen Mann und Frau beziehen, einen verborgenen Sinn (*μυστήριον*) d. h. die geistige Ehe Christi und der Gemeinde. Dasselbe Bild drückt auch der Ev. III, 29 aus. Jesus ist der Bräutigam, die Gläubigen die Braut und der Täufer ist der Freund des Bräutigams. Die Idee, die in der Erzählung ausgedrückt ist, daß Jesus auf einer Hochzeit Wasser in Wein verwandelt, kommt mithin darauf hinaus: Jesus verwandelt beim großen Hochzeitsmahl, dem Sinnbild des Gottesreichs, das Wasser in Wein, das Leben unter dem Gesetz in das Leben nach dem Geist. Daß der Bräutigam in der Erzählung nicht Jesus ist, wie die Vergleichung Jesu mit einem Bräutigam III, 29 erwarten ließe, kann für die Erklärung

der Erzählung keine Schwierigkeit bereiten. Der Symbolik des Alten Testaments zufolge ist der Bräutigam Gott, Israel als sein Volk betrachtet, die Braut, die einzelnen Israeliten sind die Hochzeitsgäste, die Hochzeit ist das Gottesreich. Bei diesem Hochzeitsmahl nun ist nicht der Messias, sondern Gott der Bräutigam und der Messias figurirt als derjenige, der, wo in dem Verhältniß zwischen Gott, dem himmlischen Bräutigam, und seinem Volk durch Mangel an geistigem Leben (Wein) eine Störung der Festfreude eingetreten ist, diesem Mangel abhilft. Jesus der Wecker eines neuen geistigen Lebens und als solcher der Hersteller der im Gottesreich durch Mangel an geistigem Leben gestörten Festfreude — siehe da die Bedeutung des Wunders zu Cana. Mit diesem Zeichen tritt er auf; es ist das erste, das er thut, und welches darum als das Symbol seiner gesammten Wirksamkeit voransteht. Bemerkenswerth ist es, daß der Evangelist auf dieses Zeichen unmittelbar die Tempelreinigung und die Erklärung Jesu folgen läßt, daß, wenn der jüdische Tempel abgebrochen sein werde, er selbst den Tempel in geistigem Sinne aufbauen werde, in welchen Worten deutlich die Verdrängung des Lebens nach dem Gesetz durch das Leben nach dem Geist, dieselbe Idee also, welche der Verwandlung des Wassers in Wein zu Grunde liegt, ausgedrückt ist.

Betrachtet man unsere Erzählung auf diese Weise, dann fallen auch einige exegetische Schwierigkeiten weg. Die Mutter beklagt sich, daß die Gäste keinen Wein haben V. 3, offenbar mit der Absicht Jesus anzuspornen, daß er dem Bedürfniß abhelfe. Darauf antwortet Jesus, daß sie sich darum nicht zu bekümmern brauche, daß er auch ohne diesen Wink zu seiner Zeit dafür sorgen werde, daß aber hiefür *seine Stunde noch nicht gekommen sei*. Trotzdem erwartet die Mutter das verlangte Wunder und vollbringt es Jesus auch. Ein guter historischer und logischer Zusammenhang zwischen der Weigerung Jesu und der Erwartung der Mutter, daß er das Wunder thun werde, ist, wie man sieht, auch hier wieder nicht zu entdecken. Die Schwierigkeit hebt sich, wenn wir den logischen Zusammenhang nicht in dem gewöhnlichen Pragmatismus der Geschichte, sondern in dem höheren Pragmatismus der Ideen suchen. Die Mutter klagt über Weinmangel d. h. über den Mangel an wahrem geistigen Leben, wornach in Israel sich ein allgemeines Verlangen kund gab. Die Zeit, dieses Verlangen zu

befriedigen, war aber für Jesus am Anfange seiner Laufbahn noch nicht da (vergl. VII, 8.). Dieß sollte erst später Statt finden XIV, 17. XVI, 7. (vergl. VII, 39.). Doch hat die Mutter das Vertrauen, daß allein von Jesus Hilfe zu erwarten ist, und Jesus befriedigt das Bedürfniß, wenn auch noch nicht wirklich, doch sinnbildlich. Die sinnbildliche Handlung findet Statt, die Sache selbst soll erst später als die Frucht seines Sterbens und seiner Verherrlichung verwirklicht werden. Selbst die Frage kann entstehen, ob nicht vielleicht die Mutter, die, was wohl zu beachten ist, in diesem Evangelium nie mit dem historischen Namen Maria bezeichnet wird, neben der buchstäblichen auch noch eine sinnbildliche Bedeutung habe. Die Mutter des Messias ist nach einer den kleinasiatischen Christen nicht fremden Vorstellung die israelitische Theocratie oder die Gemeinde des Alten Testaments (Offenb. XII, 1. 2. 4. 5.). Wollte vielleicht der Evangelist, dessen Symbolik uns aus so vielen Proben bereits bekannt ist, mit der Mutter, welche über Weinmangel klagt und von ihrem Sohn erwartet, daß er Wein geben werde, symbolisch ausdrücken, daß die israelitische Kirche als eine besorgte Mutter über den Mangel an geistigem Leben klagt, das nachgerade in Israel ausgestorben war, und nun vom Messias, ihrem Sohne, die Herstellung des geistigen Lebens erwartet, dessen Quelle er nach prophetischer Erwartung VI, 45. VII, 38. sein sollte? Ich entscheide nicht, ich frage nur; aber daß die Verwandlung des Wassers in Wein, obschon, wie die anderen Wunder Jesu, von dem Evangelisten als Thatsache dargestellt, zugleich von ihm als Abbildung oder Typus eines ἐπουράνιον oder einer geistigen Sache betrachtet wird, leidet meines Bedünkens, auch abgesehen von der Frage nach der symbolischen Bedeutung der Mutter, keinen Zweifel.

Ob auch das Wandeln Jesu auf dem Meere VI, 16. 21 eine geistige Bedeutung habe, oder ob diese Thatsache, die auch bei den Synoptikern auf's Engste mit dem Wunder der Speisung verbunden ist, einfach in der Weise eines Uebergangs zur Fortsetzung der Erzählung vom Evangelisten aus der Ueberlieferung aufgenommen worden sei, wage ich nicht zu entscheiden [1]). Sicher scheint mir dagegen, daß die Heilung des Sohnes des königlichen Hofbeamten IV, 46—54 eine solche symbolische Bedeutung nicht hat, sondern im Zusammen-

[1]) Siehe die Erklärung Hengstenbergs, oben S. 52.

hang des vierten Evangeliums dazu dienen muß, einen Glauben darzustellen, der nicht auf das Wort (die Predigt) Jesu, sondern auf die Anschauung eines sinnlichen Zeichens gebaut ist und als solcher von Jesus mißbilligt wird.

Aus dem Bisherigen erhellt, daß das Wunder im vierten Evangelium zwei Seiten hat, eine sichtbare, die durch das leibliche Auge wahrgenommen wird, und eine unsichtbare oder ideale, worauf der Geist des Gläubigen gerichtet ist. Wie in der sichtbaren Welt im Allgemeinen die Idee sich abspiegelt, so ist auch das sinnlich wahrnehmbare Wunder nicht bloß subjektiv für den Beschauer, sondern objektiv d. h. in sich selbst der Ausdruck einer Idee, die zu der Welt, die droben ist, gehört. Der sinnliche Mensch, der nur für das Sichtbare ein Auge hat, dem die Anschauung des Geistigen fehlt XIV, 17, sieht vom Wunder nur die äußere Seite, dringt aber nicht zur Idee durch. Das Wunder, als sichtbare Erscheinung betrachtet, ist wohl ein Zeichen der Allmacht Gottes, gehört aber als solches zu einem niedereren Gebiet, welchem die geistigen Wunder als *τὰ μείζονα* gegenüberstehen. Nathanael bewundert die Kraft des leiblichen Auges Jesu und erkennt in ihm den Sohn Gottes, aber Jesus weist hin, als Beweis seiner göttlichen Sendung, auf die größeren Dinge, nämlich auf die fortdauernde Einheit zwischen Gott und Menschen, die bestimmt in den Worten ausgedrückt liegt: „von nun an werdet ihr den Himmel offen sehen und die Engel auf- und niedersteigen auf des Menschen Sohn" I, 52. Nicodemus erkennt in ihm den von Gott gesandten Lehrer, weil Niemand solche Zeichen thun kann, wie Jesus, wird aber auf ein höheres geistiges Gebiet verwiesen III, 1. 3. Der königliche Hofbeamte glaubt mit seinem Hause auf das Anschauen einer sichtbaren Wunderthat hin, vernimmt aber den Verweis: „wenn ihr keine Zeichen und Wunder (*σημεῖα καὶ τέρατα*) sehet, so glaubet ihr nicht IV, 48. Der kranke Paralytikus zu Bethesda wird geheilt, aber die Heilung der geistigen Lähmung ist ein *μεῖζον* V, 20. Die Juden verlangen, um sich von seiner göttlichen Sendung zu überzeugen, ein sichtbares Zeichen, wie das Manna für Israel gewesen war, aber Jesus weist als Zeichen auf das Brod des Lebens, das mit ihm aus dem Himmel niederkommt und seine Kraft in der Sättigung des geistigen Menschen beweist VI, 30 f. Die sinnliche Menge, ein Nathanael, Nicodemus, die Juden, der Blindgeborne, vergaffen sich an der äußeren, sicht-

baren Seite des Wunders. Sie geht vom Standpunkt der göttlichen Allmacht aus. „Niemand, sagt sie, kann solche Zeichen thun, wenn Gott nicht mit ihm ist" III, 1; „wie kann ein sündiger Mensch solche Zeichen thun"? IX, 16; „wir wissen, daß Gott die Sünder nicht hört" V. 31; „von jeher ist es nicht erhört, daß Jemand die Augen eines Blindgebornen geöffnet hat"; „wäre dieser nicht von Gott, er würde dergleichen nicht vermögen" V. 32. 33. So spricht die uneingeweihte Menge und glaubt auf Grund davon an den Sohn Gottes IX, 35. 38. In ihren Augen ist der Messias ein Wundermann, und auf den Anblick der Zeichen Jesu ruft sie darum aus: „wenn der Christus kommt, wird er größere Zeichen thun, als dieser" VII, 31.

Das sichtbare Zeichen weckt Glauben, aber nicht den wahren seligmachenden Glauben. Diesen Glauben hat allein derjenige, der auf dem Standpunkt der Gnosis das geistige ἔργον Jesu in's Auge faßt und in der sichtbaren Wunderthat die geistige Idee als das wahre σημεῖον des Göttlichen erkennt. Hiemit ist also die Schwierigkeit gehoben, daß der Evangelist das Wunder hoch stellt und doch niedrig taxirt. Er stellt es hoch als Ausdruck des geistigen Charakters des Logos; er schätzt es gering, wenn es, allein von seiner sichtbaren Seite betrachtet, den sinnlichen Menschen bekehrt und durch die ausschließliche Einwirkung auf seine Sinne und seine Einbildungskraft ihn zu dem Glauben bringt, daß Jesus der Sohn Gottes sei. Im ersten Fall ist es ein Zeichen für den wahren γνωστικὸς, im zweiten ein Zeichen für die noch unentwickelte Menge (vergl. Hebr. VI, 1. 2). Wer mit dem Auge des Geistes den Sohn Gottes und seine Wunder anschaut, dem wird der Himmel geöffnet I, 52; er schaut die geistigen Dinge und sein Glaube ist unwiderleglich VI, 39. X, 28. Wem dagegen das Wunder einzig eine Thatsache ist, welche zu den Sinnen und der Phantasie spricht, dessen Glaube hat auf christlichem Gebiet nur geringen Werth und ist auch nicht fest. Dieß Letzte deutet der Evangelist an in dem Bilde der Wundergläubigen, welche Jesus zuerst anhingen, aber bald, unempfänglich für die geistige Bedeutung seiner Erscheinungen, ihn wiederum verließen VI, 66 f.

B. Der Logos in seinem Verhältniß zur Auferstehung Jesu.

Wird, was wir über die Wunder Jesu im Allgemeinen bemerkten, auch von seiner Auferstehung, als sichtbare Thatsache betrachtet, gelten? Zur Beantwortung dieser Frage muß vorerst untersucht werden, wie sich der Evangelist diese Thatsache vorgestellt hat.

1) Wie überall im Neuen Testament, muß auch hier die Auferstehung selbst von der Art und Weise unterschieden werden, wie sie durch Erscheinungen des Auferstandenen kund wird. Die Erscheinungen werden unter die sichtbaren *σημεῖα* der Auferstehung Jesu gerechnet, und mithin, wie die anderen Thaten (*ἔργα*) Jesu, als Zeichen seiner Messianität betrachtet XX, 30. Jesus würde, auch wenn er nicht sichtbar erschienen wäre, doch auferstanden sein. Das Neue Testament stellt nicht nur Act. II, 24, sondern auch im Ev. XX, 9. diese Thatsache dar als Etwas, das geschehen **mußte** (*δεῖ ἀναστῆναι αὐτόν*).

2) Es heißt nicht, Jesus sei auferweckt worden (*ἐγερθῆναι* vergl. Matth. XXVII, 63. XXVIII, 6. 7. Mark. XVI, 6. 14. Luk. XXIV, 6. 34. Act. III, 15. IV, 10. X, 40. XIII, 30. 37. Röm. IV, 24. 25. VI, 4. VIII, 11. 34. 1 Cor. VI, 14. XV, 4. 20. 2 Cor. IV, 14. Gal. I, 1. Eph. I, 20. Col. II, 12. 1 Thess. I, 10. 2 Tim. II, 8. 1 Petr. I, 21) sondern er sei auferstanden, *ἀναστῆναι* (intrans.) XX, 9. Nur an unechten Stellen, wie XXI, 14 und II, 22 steht *ἠγέρθη* und *ἐγερθεῖς*. Jesus erweckt Andere (*ἐγείρειν*) V, 21. XII, 1. 17. (*ἀνιστάναι* trans.) VI, 39. 40. 44. 54, aber er selbst wird nicht auferweckt, sondern steht auf, weil er die *ἀνάστασις* d. h. das aus dem Tod aufstehende Leben selber ist XI, 25, und die Macht hat, selber das Leben wieder zu nehmen X, 18. Daß dieses *ἀναστῆναι*, wie sonst im Neuen Testament, als ein Zurückkehren aus dem Hades Act. II, 31. Röm. X, 7 und als ein Wiederaufleben seines gestorbenen Leibes aufgefaßt werden müsse, wird von dem Evangelisten nicht gesagt und ist selbst nach der Art der Erscheinungen nicht wahrscheinlich. Läßt der Evangelist vielleicht XIX, 42, wo die Maßregel des Joseph und Nicodemus als eine vorläufige dargestellt wird, die natürliche Ursache für das Leersein des Grabes vermuthen XX, 6—8. 12.? Hat er die Erscheinung der Engel, die von Maria V. 12, aber nicht von Petrus und dem „anderen Jünger" gesehen worden waren, vielleicht für nichts mehr, als für eine

Vision gehalten? Bezeichnet in seinem Munde das ἀναστῆναι Jesu, im Zusammenhang mit XI, 25. X, 18 betrachtet, vielleicht nichts Anderes, als: Jesus nahm das Leben wieder; gestorben dem Leibe nach, starb er nicht, weil er das Leben war, das trotz dem Tode nicht stirbt, sondern vom Tode ersteht? Wie dem sei, der Verstorbene bewies dem Evangelisten zufolge sein neues Leben, indem er sich den Seinen zeigte.

3) Daß die Erscheinungen, Kap. XX, als sichtbare Erscheinungen vorgestellt werden, als Etwas, das mit den Augen des Leibes wahrgenommen werden kann, erleidet keinen Zweifel (s. V. 14: θεωρεῖ τὸν Ἰησ. (vergl. II, 23. VI, 19. XX, 6. 12) V. 18: ἑώρακε τὸν κύρ.; V. 19: ἦλθεν Ἰησ. καὶ ἔστη εἰς τὸ μέσον; V. 20: ἔδειξε καὶ τὰς χεῖρας καὶ τὴν πλευρὰν αὐτοῖς; V. 20: ἐχάρησαν ἰδόντες τὸν κύρ.; V. 22: ἐνεφύσησε). Daß dieses Sehen (θεωρεῖν, ὁρᾶν) eine sinnliche Anschauung bedeutet, erhellt überdieß deutlich aus V. 29, wo ὁρᾶν als ein sinnliches Sehen dem μὴ ὁρᾶν als einem Sehen nicht mit leiblichen Augen gegenübersteht. Wir fragen aber, welcher Art waren nach dem Evangelisten die sichtbaren Erscheinungen? Stellt er Jesus dar als erscheinend mit einem Leibe von Fleisch und Blut und Bein, essend und trinkend, wie vordem, mit seinen Jüngern, wie dieß Lukas thut, Ev. XXIV, 39—43 und Act. X, 41? Hiegegen spricht die Art der Erscheinungen. Maria Magdalena erkennt ihn zuerst nicht V. 14. 15. Sie will ihn anrühren, aber Jesus verbietet dieß, indem er sagt: μή μου ἅπτου V. 17ª. Als Grund dieses Verbots wird angegeben: οὔπω γὰρ — θεὸν ὑμῶν 17ᵇ. Die Frage ist hier: worauf bezieht sich dieses γάρ? Nur auf die Worte: „ich bin noch nicht aufgefahren" oder auf den ganzen Gedanken? Im ersten Fall hat das Wort keinen vernünftigen Sinn. Maria soll Jesus nicht anrühren, weil er noch nicht aufgefahren war? Welcher Zusammenhang besteht hier zwischen Verbot und Motiv? Umgekehrt schien der Versuch, Jesus anzurühren, eben dadurch, daß er noch nicht zum Himmel aufgefahren war, gerechtfertigt, weßwegen denn auch Einige anstatt μή μου ἅπτου durch eine Conjectur die durch Nichts gerechtfertigte Lesart σύ μου ἅπτου oder μου ἅπτου vorgeschlagen haben. Oder wollte der Evangelist sagen: „halte mich nicht fest", als hättest du Angst, ich möchte dich verlassen; dazu ist es nicht nöthig, mich festzuhalten, denn ich bin noch nicht aufgefahren? Um

davon nicht zu reden, daß ἅπτεσθαι τινος nicht bezeichnet: Jemand festhalten, sondern einfach berühren (vergl. Matth. XX, 34. Mark. V, 31. VII, 33. X, 13. Luk. XXII, 51. 1 Cor. VII, 1. 2 Cor. VI, 17. Col. II, 21), die vorausgesetzte Furcht der Maria wäre auf diese Weise ja doch nicht gehoben worden, indem Jesus in gleichem Athem folgen läßt, daß er im Begriffe stehe, aufzufahren. Versuchen wir darum, γὰρ mit dem ganzen Satz in Beziehung zu setzen. In diesem Fall verbietet Jesus, daß Maria ihn anrühre, weil er zwar noch nicht aufgefahren ist, aber doch — und dieß sollte sie seinen Brüdern mittheilen — auf dem Punkt stand aufzufahren. In diesem Fall steht er vor Maria als ein bereits Verherrlichter, der, bereit, zu Gott zu gehen, als solcher wohl sichtbar ist, aber doch kein Gegenstand leiblicher Berührung sein kann.

Gegen die Meinung, als hätte der Evangelist in Kap. XX eine grob materielle Erscheinung Jesu gemeint, spricht ferner die Weise, wie Jesus plötzlich in Mitten der versammelten Schüler steht (ἔστη εἰς τὸ μέσον) XX, 19. 26, während die Thüren geschlossen und aus Furcht vor den Juden sorgfältig verschlossen waren, so daß Niemand, ohne Gewalt zu gebrauchen, hineinkommen konnte. Oder will man annehmen, Jesus sei eingetreten, nachdem er mit natürlichen Mitteln die Thüre geöffnet? Aber wozu dann die Erwähnung dieser verschlossenen Thüren? Dabei ist diese Annahme im Streit mit dem Text „Jesus kam und stand in ihrer Mitte, während die Thüren geschlossen waren"; kann dieß etwas anderes heißen, als: „er kam mit Einem Schlage und stand da, trotzdem die Thüren geschlossen waren?" Auch diese Erzählung weist darum auf die Erscheinung eines bereits Verherrlichten hin, der sich allerdings sichtbar kund gab, aber doch nicht mit einem Leibe, der den gewöhnlichen Gesetzen der stofflichen Welt unterworfen war, den Paulus ein σῶμα πνευματικὸν genannt haben würde 1 Cor. XV, 44.

Die dritte Erscheinung, V. 26 ff. ist wegen der auch hier vorkommenden τῶν θυρῶν κεκλεισμένων ähnlicher Art. Sie unterscheidet sich von der ersten und zweiten nur dadurch, daß Jesus, der bei der ersten Erscheinung kein Gegenstand leiblicher Berührung sein will V. 17 und bei der zweiten V. 20 den Jüngern seine Hände und seine Seite nur zeigt, bei der dritten Erscheinung Thomas nöthigt, seine Finger in seine verwundeten Hände und seine Hand in seine Seite zu legen. Dieß Letztere würde im Widerspruch mit

der Plötzlichkeit, die auch diese Erscheinung an sich trägt, an eine Erscheinung mit einem gewöhnlichen irdischen Leibe denken lassen. Dieser Widerspruch ist nicht ganz wegzubringen. Beobachten wir aber, daß die materielle Probe von Thomas nicht wirklich angestellt wird. Er glaubt, wie die übrigen Jünger V. 20. 25, nicht weil er betastet hat, sondern begnügt sich wie sie, mit dem Sehen V. 28. 29. Auch ist es schwierig zu sagen, in wieweit nach der Vorstellung des Evangelisten die Erscheinungsform eines Verherrlichten dieselben Kennzeichen beibehalten konnte wie der abgelegte irdische Leib. Dieses auszumachen, wäre auf dem Standpunkte des Evangelisten ebenso unfruchtbar, als die Frage, woher der Gestorbene seine Kleider hatte und wie ein Verherrlichter mit menschlichen Kleidern erscheinen könne [1]).

Gehören diese Erscheinungen Einem an, der das Grab verlassen hat und darum leiblich auferstanden ist? Oder sind es Erscheinungen eines Solchen, dessen Geist, nachdem der Leib gestorben, noch kurze Zeit zwischen Himmel und Erde geschwebt und in dieser Zwischenzeit der Maria Magdalena sich gezeigt hat, dann nach dem Himmel sich begiebt, um hernach vom Himmel her seinen Jüngern zu erscheinen? Das leere Grab, 4 — 8, läßt an das Erste denken, (man beachte aber, was der Evangelist XIX, 42, schreibt), der pneumatische Charakter der Erscheinungen an das Letztere (vergl. XXI, 1: ἐφανέρωσεν ἑαυτὸν, und V. 14: ἐφανερώθη). Die Vorstellung des Evangelisten scheint diese zu sein: Jesus ist auferstanden, wie dieses der Natur der Sache nach nicht anders möglich war XX, 9; sterbend nahm er das Leben wieder und erschien nun nicht in derselben grob materiellen Form, sondern in einer Gestalt, die, obwohl sichtbar, doch wegen ihrer pneumatischen Art nicht mehr an die gewöhnlichen Gesetze des Stoffes ge-

---

[1]) Lücke z. B. fragt Comm. II, S. 782: „Woher hatte Jesus die Kleidung eines Gärtners? Hatte er sie etwa von dem befreundeten Gärtner bekommen, um seine Nacktheit, in der er aus dem Grabe gekommen war, zu bedecken"? und meint, da ihm dieß nicht wahrscheinlich vorkommt, mit Hug annehmen zu sollen, Jesus habe nicht nackt am Kreuze gehangen, sondern war mit einem Tuch oder Schurz um seine Lenden (subligaculum, lumbare) versehen, und sei, nachdem er in dieser Kleidung begraben worden, der Maria so erschienen, so daß diese ihn für den Gärtner hielt, weil die Gärtner gewohnt waren, in diesem Unterkleide ihre Arbeit zu verrichten.

bunden war und als solche nicht mehr der Erde angehörte. Der Auferstandene ist kein Bewohner der Erde mehr. Nach seiner Auferstehung umschwebt er die Erde, erscheint, ehe er die Erde für immer verläßt, noch eine Weile als ein bereits Verherrlichter der Maria Magdalena, hernach seinen zehn Jüngern und acht Tage später auch dem Thomas, um hierauf zu Gott aufzufahren XX, 17. Die Himmelfahrt fand darum nach dem Evangelisten allerdings Statt, nach einem kurzen Aufenthalt des bereits Verherrlichten in der Nähe der Seinen, aber keineswegs in sichtbarer Weise (Act. 1, 9), und nachdem er, der Vorstellung des Lukas zufolge, als ein gewöhnlicher Erdbewohner Act. 1. 3, mit seinen Schülern wie vordem gegessen und getrunken Act. X, 41, und 40 Tage lang mit einem Leib von Fleisch und Bein, Lukas XXIV, 39. 40, seinen Aposteln ἐν πολλοῖς τεκμηρίοις sich gezeigt hatte. Die Frage: wann, wo und wie ist Jesus himmelwärts gegangen? beantwortet der Evangelist nicht. Genug, der Auferstandene gehörte nicht mehr der Erde an; er hatte seinen Aufenthalt ferner nicht mehr auf diesem Erdenrund und ging, nachdem er noch kurze Zeit als der Verherrlichte seine Freunde umschwebt und sich ihnen gezeigt hatte, zu Gott, als eine nothwendige und natürliche Folge seiner Auferstehung [1]), so daß die Frage, wo auf Erden Jesus z. B. in den acht Tagen zwischen der ersten und zweiten Erscheinung sich aufgehalten habe, aus dem Gesichtspunkte, aus welchem der Evangelist die Erscheinungen des Auferstandenen betrachtet, keinen Sinn hat [2]).

---

[1]) Ich finde keinen Grund, in ἀναβαίνω XX, 17, mit Kinkel (Stud. und Krit. 1841, p. 597 f.) und Baur (krit. Unters. über die kanon. Evang. p. 222 f.) hineinzulegen, daß Jesus nach der der Maria zu Theil gewordenen Erscheinung sogleich himmelwärts gegangen und nachher vom Himmel her seinen Jüngern erschienen sei. Das Praesens deutet nichts anderes an, als: „ich stehe auf dem Punkte aufzufahren", und steht ganz an seinem Platz, auch wenn die Himmelfahrt erst nach XX, 29, gedacht wird. Daß der Geist der Gestorbenen noch eine Zeit lang in der Nähe der Erde gedacht wurde, kann man auch aus Act. XII, 14. 15, sehen. Vergl. Ewald Gesch. des Volkes Israel, VI, p. 73.

[2]) Auch in solche Untersuchungen läßt sich Lücke ein. Fragen und Bemerkungen wie XX, 26: „War den Jüngern auch sein Aufenthaltsort nicht bekannt, daß sie ihn nicht aufsuchten? Ein stetes Zusammensein Jesu mit seinen Jüngern hätte vielleicht das Synedrium aufmerksamer gemacht und zu neuen Verfolgungen gereizt", und bei V. 27: „Hatten die Jünger dem Herrn von den Zweifeln des

Aus dem Obigen erhellt endlich deutlich, daß die Erscheinungen des Auferstandenen, von denen der Evangelist berichtet, wie wenig grob materiell auch, doch objektiv sind. Die Ansicht, daß der subjektive Glaube der Jünger sich in dergleichen Erscheinungen ausgedrückt habe, ist dem Evangelisten ebenso fremd, wie dem Paulus 1. Cor. XV, 1 ff. Bei der Annahme eines solchen rein subjektiven Charakters bleibt überdieß das Nichterkanntwerden Jesu durch Maria unerklärlich, während der Unglaube des Thomas beweist, daß die ihm zu Theil gewordene Erscheinung wenigstens kein Erzeugniß seines subjektiven Glaubens gewesen sein kann. Die Schüler und Thomas, die zuerst nicht glauben XX, 9. 25, glauben, daß Jesus auferstanden ist, weil er erscheint, s. B. 20. 28, aber Jesus erscheint ihnen nicht, weil sie an seine Auferstehung glauben.

Passen die sinnlichen Erscheinungen, als *σημεῖα* der Auferstehung, in den Lehrbegriff des Evangelisten? Eine leibliche Auferstehung würde darin sicher nicht passen. Jesus, sahen wir, ist die „Auferstehung", weil in ihm die sittliche Macht ist, sterbend das Leben wieder zu nehmen X, 18. Weil er diese Macht hat, ist sein Sterben, ohne Zwischenzustand zwischen Tod und Auferstehung, ein Gehen zu Gott (*ὑπάγειν πρὸς τὸν πατέρα, ἔρχεσθαι πρὸς τὸν θεὸν, πορεύεσθαι εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ πατρὸς* XIV, 2, *ἀναβαίνειν εἰς τὸν οὐρανὸν* VI, 62). Eine solche leibliche Auferstehung oder Wiederbelebung des irdischen Leibes lehrt aber, wie wir sahen, der Evangelist in Cap. XX, nicht. Eine andere Frage ist es: wie passen die objektiven sichtbaren Erscheinungen des Auferstandenen zu den Vorstellungen, die sich sonst bei dem Evangelisten finden? Lassen die Abschiedsreden Jesu Erscheinungen dieser Art erwarten? Die folgenden Stellen mögen hierin unser Urtheil leiten.

Was Jesus sagt XVI, 22 „ich werde euch wieder sehen (*πάλιν ὄψομαι ὑμᾶς*)," hat offenbar mit äußeren sichtbaren Erscheinungen, wie sie in Cap. XX. geschildert werden, Nichts gemein. Das ist, wie wir früher sahen (S. 138), kein Wiedersehen in einem bestimmten Zeitpunkt, sondern ein fortlaufendes Wiedersehen oder

---

Thomas erzählt?", was Lücke für wahrscheinlich hält, gehen offenbar von der Voraussetzung aus, daß Jesus nach seiner Auferstehung, obschon verborgen, noch irgendwo auf Erden sich aufgehalten habe.

eine Vereinigung Jesu mit den Gläubigen „an jenem Tage", das heißt: in der Weltperiode des Paraclet oder des fortdauernden Kommens Jesu, ein Wiedersehen, das mit dem Kommen des Paraclet identisch, und, wie reell auch, doch nicht äußerlich, sondern inwendig Statt findet (ἐν ὑμῖν ἔσται XIV, 17,). Offenbar hat der Evangelist die gewöhnlichen sinnlichen Vorstellungen von der Auferstehung Jesu vergeistigen wollen. Nach der gewöhnlichen Vorstellung stirbt Jesus. „Eine kurze Zeit", von Freitag bis Sonntag, sehen die Jünger ihn nicht, aber am dritten Tag sieht er sie und sehen sie ihn wieder, ein Vorrecht, das nicht παντὶ τῷ λαῷ, sondern allein denen zu Theil wird, die von Gott bestimmt waren, seine Zeugen zu sein. Act. X, 41. Die gleichen Vorstellungen, welche in der synoptischen Literatur auf ein bevorstehendes Wiedersehen mit den Augen des Leibes sich beziehen, werden auch in den Abschiedsreden des vierten Evangelisten, aber vergeistigt, angetroffen. „Noch eine kurze Zeit", sagt Jesus in seiner Abschiedsrede zu seinen Jüngern, „und ihr seht mich nicht", leiblich nicht, weil Jesus zum Vater ging und dem sterblichen Auge entzogen werden sollte; aber auch nicht mit Augen des Geistes, denn auf seinen Hingang soll eine Zeit folgen, in welcher sie Waisen wären XIV, 18, die, betrübt über den Verlust ihres Vaters, wehklagen XVI, 20. „Eine kurze Zeit", und mit seinem Tode wird Jesus für sie wie verloren sein, weil ihr Geistesauge noch für ein höheres geistiges Wiedersehen nicht erschlossen ist. Die „kurze Zeit" des geistigen Nichtsehens entspricht dem Zeitraume zwischen Freitag und Sonntag, während welchem die Jünger Jesus nicht sahen. „Doch", fährt der Evangelist fort: „wiederum eine kurze Zeit und Ihr werdet mich sehen". Die Zeit des Nichtsehens, d. h. des Nichtvereinigtseins mit Jesus wird nur kurz sein. Auf die Zeit der Trauer wird ein Tag der Freude folgen, denn Jesus wird sie XVI, 22, und sie werden Jesus wieder sehen XVI, 16. 17. Dieß Alles ist in geistigem Sinne aufzufassen von einer innerlichen Vereinigung. Jesus wird zu ihnen kommen dadurch, „daß er Wohnung in ihnen nimmt", XIV, 23, vergl. V. 18. Der Tag des Wiedersehens, der hier gemeint ist, ist überdieß nicht der Zeitpunkt der persönlichen Wiedervereinigung, von welcher bei den Synoptikern und dem Buch der Apg. die Rede ist; denn an diesem Tag (des Wiedersehens) werden sie ihn Nichts fragen XVI, 23, was zu der gewöhnlichen Vorstellung,

nach welcher sie Jesus noch viel zu fragen hatten Act. I. 3. 6, durchaus nicht paßt, sondern die Zeit der geistigen Ankunft des Herrn oder die Zeit des Paraclet. Jesus sieht die Seinen wieder und zeigt sich ihnen XIV, 21 (ἐμφανίσω αὐτῷ ἐμαυτὸν) dadurch, daß er in ihnen wohnt durch seinen Geist V. 23, vergl. V. 17. 18, und umgekehrt, die Seinen sehen ihn wieder, weil er seinerseits lebt und also (geistig) gesehen werden kann, und sie ihrerseits werden leben, d. h. im Besitz seines Geistes das Leben in sich selber haben XIV, 19, und für die geistige Anschauung des Verherrlichten empfänglich sein. Auch hier vergeistigt der Evangelist das äußere Wiedersehen und das sichtbare Wiedererscheinen, das nach der gewöhnlichen Vorstellung nach des Herrn leiblicher Auferstehung Statt fand. Wie endlich dieses äußere Wiedersehen und sichtbare Wiedererscheinen nicht παντὶ τῷ λαῷ zu Theil wurde Act. X, 41, so wird dieselbe Wahrheit im vierten Evangelium auf das geistige Gebiet übergetragen durch die Erklärung Jesu XIV, 21. 22, daß er sich nicht der Welt zeigen werde (ἐμφανίζειν τῷ κόσμῳ), und daß die Welt ihn nach seinem Weggang von der Erde nicht mehr sehen werde (ὁ κόσμος με οὐκέτι θεωρεῖ), weil sie für diese geistige Anschauung keine Empfänglichkeit besitzt. XIV, 9. 17. 19.

In dieser Vorstellung, in welcher Alles, was nach der gewöhnlichen Ueberlieferung sichtbar und äußerlich Statt gefunden hatte, geistig und innerlich aufgefaßt wird, ist, wie man sieht, keine Stelle für ein sichtbares und äußeres Wiedersehen, wie es in Cap. XX vorausgesetzt ist. Beide Vorstellungen schließen einander aus und es erhebt sich darum die Frage, in welchem Verhältniß die Berichte in Cap. XX zu der sonst in diesem Evangelium ausgesprochenen Lehre von dem geistigen und innerlichen Wiedersehen Jesu und der Seinigen stehen.

Auch hier wird Alles deutlich, wenn man annimmt, daß, wie das Wunder im Allgemeinen als sichtbare Thatsache an sich selbst keinen Werth hat, und höchstens als Mittel vorkommt, um diejenigen, die für die Anschauung der geistigen Dinge noch nicht empfänglich sind, wie durch eine erste Treppe zu einem Glauben hinzuleiten, dessen Gegenstand das geistige Werk Jesu ist, so auch die sichtbare Wiedererscheinung Jesu als σημεῖον seines himmlischen Lebens nach dem Evangelisten dazu dienen mußte, um diejenigen, welche noch immer am Sinnlichen sich vergaffen und für ihren

Glauben sichtbare Erscheinungen nöthig haben, zu einem Glauben hinzuleiten, der, ohne am Sichtbaren festzuhalten, sich auf das Geistige richtet, auf die unsichtbaren Dinge, deren Ausdruck das Sichtbare ist. Daß dieß in der That auch mit der sichtbaren Wiedererscheinung Jesu der Fall sei, lehrt der Evangelist ausdrücklich. Beachtenswerth ist es, wie er in der Erkenntniß der Wahrheit „Jesus ist auferstanden und lebt" fünf Glaubensstufen unterscheidet. Die niedrigste Stufe stellt Thomas dar, der die Wahrheit „Jesus ist auferstanden und lebt" nicht glauben will, wenn er den Auferstandenen nicht mit seinen Augen sieht und seinen Leib nicht mit seinen Händen betastet XX, 25. Dann folgen die übrigen Jünger, die, ohne daß Jesus nöthig hat, sich ihnen zur Betastung anzubieten, glauben, daß er lebt, nachdem der Herr ihnen seine Hände und durchstochene Seite gezeigt hat. Der dritte Typus ist Maria Magdalena, die, ohne Jesus zu betasten, ihn erkennt, nicht, weil sie ihn mit ihren Augen sieht, — denn daran erkennt sie ihn nicht, da sie in seiner sichtbaren Gestalt nicht ihn, sondern den Gärtner zu sehen meint — auch nicht allein, weil sie mit ihren Ohren seinen Laut vernimmt, denn auch an diesem äußerlich hörbaren Zeichen erkennt sie den Meister nicht, sondern weil beim Klang des vielsagenden „Maria" die Stimme seiner Liebe in ihrem Herzen wiederhallt. Nicht an der Gestalt, die sie sieht, nicht an dem „Weib, was weinest du?", das sie mit ihren Ohren hört, sondern an dem „Maria", das in ihrem Innersten einen Wiederhall findet und ihr Alles ausdrückt, was Jesus ihr ist, erkennt sie den Meister, auch wo seine Haltung und Stimme, sofern sie äußerlich sichtbar und hörbar sind, ihr fremd sind. Noch höher steht „der Jünger, den Jesus lieb hatte", der, ohne zu sehen, ohne zu tasten, ohne auch die Stimme Jesu in seinem Innersten wiederklingen zu hören, auf den bloßen Anblick des leeren Grabes hin glaubt, V. 9. Maria Magdalena sieht das leere Grab, schließt aber daraus, daß man ihn weggenommen habe, V. 13; aber der Jünger tritt in das geöffnete Grab hinein und glaubt (daß der Herr auferstanden ist).

Doch findet sich in keiner dieser vier Arten von Glauben der wahre Glaube an Jesus, den ewig Lebenden und Verherrlichten. „Der Jünger" muß, um zu glauben, noch das leere Grab sehen, aber „er verstand auch die Schrift noch nicht, daß Jesus von den Todten auferstehen mußte". Daß der gestorbene Jesus auferstanden

war und lebte, ist dem Evangelisten eine Wahrheit, die aus dem religiösen Leben selbst und aus dem Verhältniß der Frommen zu Gott, von welchem die Schrift zeugt, von selbst und nothwendig folgt. Wer die Schrift liest und ihre Tiefen versteht, wie sollte er meinen können, daß eine Person wie Jesus, sterbend im Tode bleiben könne? Stand denn nicht geschrieben: „Gott überläßt seine Heiligen nicht dem Tode, und giebt nicht zu, daß sie eine Beute des Grabes werden", Ps. XVI, 10; „wo Liebe wohnt, ist das ewige Leben", Ps. CXXXIII, 3; „Die Seele des Gerechten stirbt nicht", Ezech. XVIII, 5—9, und bleibt Gott nicht der Gott der Seinen, auch nachdem sie gestorben sind, Exod. III, 6, vergl. Mark. XII, 26. 27? Hatten die Propheten nicht gelehrt, daß der Knecht Gottes, obschon unter die Missethäter gezählt, und bei den Gottlosen sein Grab findend, nicht sterben, sondern seine Tage verlängern werde, Jes. LIII, 9. 10, und daß im Messiasreich der Tod werde überwunden und verschlungen werden, Jes. XXV, 8? Wer das Alles las und die Wahrheit fühlte, die durch den Geist der Prophetie im heiligen Vorgefühl des ewigen Lebens bereits unter dem Alten Bunde den Frommen vor Augen gestellt war, mußte der nicht die höhere Nothwendigkeit (δεῖ) erkennen, kraft welcher eine Person wie Jesus, obschon am Kreuze gestorben, nicht sterben konnte, sondern von den Todten auferstehen mußte? Folgte nicht hieraus, daß Christus durch Leiden zu seiner Herrlichkeit eingehen mußte, (vergl. Lukas XXIV, 25—27,), und daß der Tod ihn nicht halten konnte? (vergl. Act. II, 24.). Der Jünger würde also noch höher gestanden haben, wenn er, auch ohne das leere Grab zu sehen, an des Herrn Auferstehung und Verherrlichung geglaubt hätte als an ein Müssen, als an Etwas, das nicht anders sein konnte und der Art der Sache nach bereits vorher feststand. Maria Magdalena sieht das leere Grab, aber während der Jünger für seinen Glauben damit sich begnügt, glaubt sie noch nicht, sondern meint, man habe den Herrn weggenommen, V. 13, 15. Sie glaubt erst, nachdem sie an dem herzrührenden „Maria" ihn erkannt hat, obwohl sie auch dann durch den Versuch, ihn anzurühren, ihr Hängen an seiner sichtbaren Gegenwart kund giebt. Die Jünger glauben nicht wie Maria, weil das „Friede sei mit euch" in ihrem Innersten als Stimme des Herrn widerklingt, sondern erst, nachdem Jesus seine Hände und durchstochene Seite ihnen gezeigt hat, und sie auf

diese Weise von der Identität seiner Person überzeugt sind. Thomas endlich verlangt nicht allein das Sehen, V. 20, was für die Uebrigen genug gewesen war (ἐχάρησαν ἰδόντες τὸν κύριον), sondern auch das Tasten, V. 25. Jesus aber sieht in dieser Forderung den Standpunkt eines Menschen, der noch nicht fähig ist, das Geistige zu sehen. „Weil du (mit leiblichem Auge) mich gesehen hast, glaubst du. Selig aber, wer nicht (mit leiblichem Auge) sieht und glaubt" V. 29. In diesen Worten spricht der Evangelist auf's Deutlichste sein Urtheil aus über die sichtbaren Erscheinungen des Herrn. Sie fanden Statt als äußerliche Zeichen, aber um der Schwachen willen, die, wie der königliche Hofbeamte, nicht glauben, wenn sie nicht Zeichen und Wunder sehen, IV, 48. vergl. I, 51. II, 23, VI, 30. VII, 31. IX, 31—33. XI, 45. 47. 48. Doch höher steht der Mensch, der, ohne den Auferstandenen mit leiblichen Augen zu sehen, glaubt, daß Jesus lebe, weil er ihn, den Verherrlichten anschaut mit dem Geistesauge, XIV, 19. XVI, 16, und weil er einsieht, daß der Fromme, der das ewige Leben hat, auferstehen muß und nicht sterben kann. XX, 9. In diesem Worte: „selig sind, die nicht sehen und glauben (daß ich lebe)", liegt die Uebereinstimmung der Auferstehungsgeschichte Cap. XX mit ὑμεῖς θεωρεῖτε με XIV, 19. in den Abschiedsreden. Die sichtbaren Erscheinungen mögen nöthig sein für den, der noch nicht geistig sehen und noch nicht auf ethische Gründe hin sich von der Wahrheit „Jesus lebt" überzeugen kann; aber der wahre Christ, der, mit Paulus zu reden, den ärmlichen Anfangsgründen der Welt abgestorben ist, Col. II, 8, (vergl. Hebr. VI, 1. 2.), braucht kein sichtbares Zeichen. Er glaubt, daß Jesus lebt, obschon er mit dem Auge des Leibes ihn, den Verherrlichten und ewig Lebenden, nicht sieht. [1]) Wer so glaubt, den spricht Jesus selig, der hat das Le-

[1]) Ich halte es für überflüssig, nach dem Obigen noch die platte Auffassung des supranaturalen Rationalismus zu bestreiten, welcher zufolge Jesus diejenigen selig gesprochen haben soll, die, obwohl sie ihn selbst nicht sehen, an seine Auferstehung glauben, weil sie durch den Bericht Anderer, die versichern, ihn gesehen zu haben, von dieser Thatsache überzeugt sind. Jesus tadelt einen Glauben, der seinen Grund in sinnlicher Anschauung hat, und stellt ihm einen Glauben ohne (sinnliches) Sehen gegenüber, d. h. einen Glauben, der auf geistigem Anschauen ruht (θεωρεῖν XIV, 19.) Unsere rationalen (?) Supranaturalisten aber setzen an die Stelle des sinnlichen Schauens des Thomas einen Be-

ben durch den Glauben an seinen Namen, XX, 31. Dieß ist der höchste Standpunkt des Glaubens, dieß das große Wort, durch welches der Evangelist den Zweck seiner Schrift ausspricht und womit er sein Evangelium beschließt.

---

richt, daß er und Andere sinnlich gesehen haben. Da Jesus leiblich nicht mehr gesehen werden kann, und sie doch, wie Thomas, ein leibliches Sehen für ihren Glauben an des Herrn verherrlichtes Leben nöthig haben, lassen sie Andere, die Apostel, für sich sehen und behelfen sich mit einem Sehen Fremder. Das steht ihnen natürlich frei, aber eine so platte Erklärung diesem erhabenen Worte des Evangelisten zu geben, geht nicht an. Wie viel besser Calvin, der hier bemerkt: „brevi definitione vim et naturam fidei complectitur, nempe quod non subsistit in praesente aspectu, sed penetrat usque ad coelos, ut credat, quae sunt abscondita ab humano sensu. Et certe hoc dandum est honoris Deo, ut nobis *αὐτόπιστος* sit ejus veritas.“

Viertes Kapitel.

Der historische Charakter des vierten Evangeliums.

§. 1.

Vorbemerkung.

Der Lehrbegriff des vierten Evangeliums, in dem vorhergehenden Abschnitte auseinander gesetzt, wird durch den Evangelisten in Verbindung gesetzt mit der Person Jesu und den großen Thaten der evangelischen Geschichte, welche die apostolische Ueberlieferung auch sonst, besonders in den synoptischen Evangelien, erwähnt. In dem historischen Jesus sieht er den fleischgewordenen Logos, den eingebornen Sohn Gottes. Hieraus folgt aber noch nicht, daß diese Schrift einen rein historischen Charakter trägt. Gleichwie der historische Roman sich für eine Idee, die er in's Licht zu stellen sucht, geschichtlicher Data bedient, ohne darum wirkliche und reine Geschichte zu sein, so wäre es möglich, daß es auch dem Evangelisten nicht darum zu thun gewesen wäre, die Geschichte Jesu zu schreiben, sondern die Erscheinung und die Wirksamkeit des Logos in's Licht zu stellen, und daß er sich dazu in größerem oder geringerem Maaße der historischen Ueberlieferung über Jesus und dessen Lebzeiten bedient hätte, ohne eine historische Schrift liefern zu wollen. Was hieran sei, kann sich erst zeigen, wenn wir dieses

Evangelium im Besonderen kritisch-historisch untersucht haben. Dieser Untersuchung sollen die folgenden Paragraphen dieses Abschnitts gewidmet sein.

§. 2.

Johannes der Täufer.

Nach dem vierten Evangelisten trat im jüdischen Lande, ehe Jesus seine öffentliche Wirksamkeit begann, „ein gewisser Mann" auf, Johannes genannt, „ein Mann, von Gott gesandt", I, 6. Ohne dessen Geburt, Abstammung oder Kindheit zu erwähnen, versetzt der Evangelist seine Leser sogleich auf den Schauplatz, an welchem dieser Johannes zur Erfüllung seiner göttlichen Sendung thätig war. Der Evangelist unterscheidet in der Geschichte dieser Wirksamkeit zwei Perioden, die erste, in welcher der Täufer, ehe er mit der Person Jesu bekannt geworden war, den Messias verkündigt, die zweite, in welcher er, nachdem er in Jesus den Messias erkannt hatte, als sein Zeuge auftritt. Ueber die erste ist der Evangelist sehr kurz. „Johannes", schreibt er, „zeugt von Jesus: dieser war es, von welchem ich sagte: der nach mir kommt u. s. w., I, 15; oder nach V. 30: dieser ist es, von dem ich sagte: nach mir kommt ein Mann u. s. w." Der Täufer weist hier mit den Worten: *οὗτος ἦν ὃν εἶπον* und *ὑπὲρ οὗ ἐγὼ εἶπον* auf die Zeit hin, da er noch ohne eine bestimmte Anzeige der Person, welche der Messias sein sollte, im Allgemeinen die Ankunft des Messias angekündigt hat als „eines Mannes", der, obschon er nach ihm auftreten soll, doch bereits vor ihm, nämlich als der Logos, bestanden hatte, und darum in Beziehung auf Würde weit über ihm stand. (Vergl. S. 95 f.).

Auf die Frage, wer die große Person sein soll, erhält Johannes die Antwort durch eine besondere göttliche Offenbarung. Derselbe Gott nämlich, der ihn gesandt hat, um, taufend mit Wasser, den Messias anzukündigen, hat zu ihm gesagt: auf welchen du den Geist sieheſt herabsteigen und auf ihm bleiben, der ist es, der mit dem heiligen Geist tauft, I, 33. Begegnete ihm daher Jemand, an welchem er dieses durch Gott selbst angegebene Kennzeichen wahrnähme, so sollte er daran erkennen, daß dieses der Messias sei. Dieses Merkmal sah der Täufer bei Jesus eintreffen. Zuvor kannte

er ihn nicht (I, 31—34); aber als er bei einer gewissen Veranlassung — wann? wird nicht gesagt — mit Jesus von Nazareth zusammentraf, sah er, wahrscheinlich in einem himmlischen Gesicht, den Geist wie eine Taube, d. h. in Gestalt einer Taube, vom Himmel auf ihn niederkommen und auf ihm bleiben, und bezeugte von da an, daß dieser Jesus der Sohn Gottes, der angekündigte Messias sei, der nicht wie er, mit Wasser, sondern mit heiligem Geiste taufen werde, I, 32. 34. Daß diese himmlische Offenbarung dem Johannes zu Theil wurde, als er eben Jesus taufte, erzählt der Evangelist nicht. Johannes, früher mit Jesus unbekannt, erkannte in ihm den Messias durch übernatürliche Offenbarung, an dem Zeichen, das Gott selbst ihm früher angegeben hatte. Für die Ansicht, daß Johannes, nachdem er Jesus kürzere oder längere Zeit hindurch aufmerksam beobachtet habe, auf natürlichem Wege zu der Ueberzeugung gekommen sei, dieser sei der gehoffte Messias, von welchem Israel die Geistestaufe empfangen werde, und daß diese Ueberzeugung in einer auf psychologischem Wege entstandenen Vision in seiner Einbildungskraft sich abgespiegelt habe, ist in der Erzählung des vierten Evangelisten kein Grund vorhanden. Hierzu wäre nöthig gewesen, daß der Täufer Jesus bereits früher gekannt und mit ihm verkehrt hätte, eine Annahme, welcher Johannes selbst widerspricht, I, 31. 34. Was er sah, war ihm zuvor durch Gott angekündigt, V. 33, und dieses Sehen erstreckte sich nicht über einen längeren oder kürzeren Zeitabschnitt, sondern fand in einem bestimmten Augenblicke statt. Was er sah, war auch nicht eine unsichtbare Wirkung des göttlichen Geistes, den er bei Jesus fortdauernd beobachtet hätte, sondern er sah den Geist, der in der sichtbaren Gestalt einer Taube niederkam, auf Jesus sich setzte und auf ihm ruhte. Ist es wahrscheinlich, daß der Evangelist eine nur langsam erworbene Ueberzeugung sollte ein Sehen des Geistes, der in Gestalt einer Taube herabkam, genannt haben? Was der Täufer sah, war nach der Erzählung eine übernatürliche, himmlische Erscheinung, und daran erkannte er Jesus als den Sohn Gottes.

Nachdem er diese Offenbarung empfangen hat, kündigt der Täufer nicht mehr im Allgemeinen den Messias, sondern nun bestimmt Jesus als den Messias an I, 32—43. In Jesus sei das wahre Licht erschienen, I, 7. Jesus sei es, von welchem sein früher gesprochenes Wort gelte: „der *nach* mir kommt, ist *vor* mir

gewesen, I, 15. 30. Auf Jesus hinweisend, bezeugt er, daß er nicht würdig sei, ihm die Schuhriemen aufzulösen, I, 27, und kündigt ihn darum seinen Schülern an als das von Gott verordnete Lamm, das der Welt Sünde wegnimmt, I, 29. 36. Diese erste Christuspredigt des Täufers fand in Peräa Statt, also an dem westlichen Jordanufer und in der Nähe eines Ortes, der nach der richtigen Lesart von V. 28, (S. 69), den Namen Bethanien trug.

Inzwischen war Jesus selbst aufgetreten. Von den Schülern des Täufers waren einige ihm nachgefolgt, I, 37—41; und nachdem er sich, von diesen begleitet, von Peräa nach Galiläa begeben hatte, V. 44, geht er mit ihnen von da nach Jerusalem, II, 13, vollbringt sein erstes messianisches Werk, die Tempelreinigung, II, 13. ff., macht einen jüdischen Rabbi bekannt mit den Geheimnissen des Königreichs Gottes, III, 1 ff., und begiebt sich hernach von Jerusalem nach den umliegenden Gegenden von Judäa, III, 22. Unterdessen hatte auch Johannes den Schauplatz seiner Wirksamkeit verändert und taufte zu Aenon, in der Nähe von Salim, III, 23. Beide Gottgesandte befanden sich hier in der Nähe von einander. Die Schüler des Täufers zeigen sich eifersüchtig über den größeren Erfolg, den Jesus hatte, III, 21, und Johannes bezeugt bei dieser Gelegenheit aufs Neue die Erhabenheit Jesu über ihn. Er sei nicht der Christus, sondern nur dessen Wegbereiter, III, 28. Er müsse abnehmen, Jesus aber zunehmen, V. 30. Er sei ein Sohn der Erde, Jesus aber sei aus dem Himmel gekommen, III, 31. Der Täufer erklärt, als Mensch der Erde aus der Erde zu sprechen, Jesus dagegen spreche, was er bei Gott gehört und gesehen habe, V. 31. 32. Er sei der Freund des Bräutigams, Jesus der Bräutigam selbst, V. 29. Wer an den Sohn glaube, habe ewiges Leben; aber wer dem Sohne ungehorsam sei, werde das Leben nicht sehen, sondern der Zorn Gottes werde auf ihm bleiben, III, 36. So zeugte Johannes von Jesus als dem Christus, und beharrte auf diesem Zeugniß, bis er gefangen genommen wurde, III, 24.

Trägt diese Darstellung einen historischen Charakter? Haben wir hier den wirklichen Täufer der Geschichte? Zweifel erweckt schon der Bericht, daß das Verhältniß, in welchem Johannes zu Jesus zu stehen kam, und die Ueberzeugung des Täufers über Jesus Messiaswürde, ohne irgend eine vorhergehende Kenntniß und hierauf gegründete Werthung der Person Jesu, einzig und allein durch

eine übernatürliche Offenbarung, folglich durch ein magisches Eingreifen in das Seelenleben des Bußpredigers zu Stande gekommen sein soll. Dieser Zweifel wird verstärkt durch die Bemerkung, daß der Täufer in demselben Stil und in denselben Ausdrücken spricht, wie Jesus und der Evangelist selbst, wie die nachfolgende Tafel beweist [1]).

Der Täufer.	Jesus.	Der Evang.	Die Briefe.
I, 33: ὁ πέμψας — ἐκεῖνος.	XII, 48: ὁ λόγ. — ἐκεῖν.	I, 18: ὁ μονογ.-ἐκεῖνος.	
I, 34: ἑώρακα καὶ μεμαρτύρηκα.	III, 11: ὃ ἑωράκαμεν μαρτυροῦμεν.	XIX, 35: ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκε.	1 Br. I, 2: ἑωράκαμεν καὶ μαρτυροῦμεν.
III, 27: λαμβάνειν τι.	V, 41, 44: δόξαν λαμβ.		vergl. IV, 14.
III, 27: ἐὰν μὴ ᾖ δεδομένον αὐτῷ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ.	VI, 65: ἐὰν μὴ ᾖ δεδομένον αὐτῷ ἐκ τοῦ πατρός. XIX, 11: εἰ μὴ ἦν σοι δεδομένον ἄνωθεν.		
III, 28: ἀπεσταλμένος εἰμὶ ἐμπρ. ἐκ.		I, 6: ἄνθρ. ἀπεσταλμένος παρὰ τ. θ.	
III, 29: αὕτη οὖν ἡ χαρὰ ἡ ἐμὴ πεπλήρωται.	XV, 11: ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν πληρωθῇ. vgl. XVI, 24. XVII, 13.		1 Br. I, 4: ἵνα ἡ χαρὰ ὑμ. ᾖ πεπληρωμένη vgl. 2 Br. 12.

[1]) Zu den Worten des Täufers ist hier auch die Rede III, 31—36 gerechnet. Aechte Supranaturalisten haben niemals darin eine Schwierigkeit gesehen. Erst Ausleger wie Kühnöl, Tholuck, Olshausen, welche die Unwahrscheinlichkeit einzusehen begannen, daß diese Worte vom Täufer gesprochen seien, haben erklärt, daß hier Worte des Evangelisten, nicht des Täufers angetroffen werden. Der Evangelist selbst giebt aber durch Nichts zu erkennen, daß die Rede des Täufers mit V. 30. endige, sondern läßt ihn seine Rede bis V. 36. fortsetzen. Ueberdieß zeigt der Evangelist durch den Gebrauch der Präsentia μαρτυρεῖ, λαμβάνει, λαλεῖ, ἀγαπᾷ, daß er nicht selbst sprechen will, sondern den Täufer als redend einführt. Selbst Lücke, wie viel Interesse er bei einer jeden Erklärung hatte, welche die historische Genauigkeit des vierten Evangelisten in's Licht zu stellen suchte, hielt sich doch so wenig als de Wette und Meyer zu einer solchen Scheidung berechtigt.

Der Täufer.	Jesus.	Der Evang.	Die Briefe.
III, 31: ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος.	VIII, 23: ἐγὼ ἐκ τῶν ἄνω εἰμί.		
III, 31: ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς.	VIII, 23: ὑμ. ἐκ τῶν κάτω ἐστέ — ἐκ τούτου τοῦ κόσμου ἐστέ.		1 Br. II, 16: ἐκ τοῦ κόσμου ἐστί. vgl. IV, 5.
III, 31: ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ.			1 Br. IV, 5: ἐκ τοῦ κόσμ. λαλοῦσι.
III, 31: ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμ.	III, 13: ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβ. vgl. VI, 33. 38. 41. 42. 51. 58.		
III, 32: ὃ ἑώρακε καὶ ἤκουσε, τοῦτο μαρτυρεῖ.	III, 11: ὃ ἑωράκαμεν μαρτυροῦμεν. VIII, 26: ἃ ἤκουσα παρ' αὐτοῦ, ταῦτα λαλῶ. Vers 38: ὃ ἑώρακα παρὰ τῷ πατρὶ λαλῶ. vergl. XV, 15. XII, 50.		
III, 32: τὴν μαρτυρίαν οὐδεὶς λαμβάνει. vgl. V. 33.	III, 11: τὴν μαρτ. ἡμῶν οὐ λαμβάνετε. vergl. V, 34.		1 Br. V, 9: εἰ τὴν μαρτυρίαν τῶν ἀνθρ. λαμβάνομεν.
III, 33: ὁ θεὸς ἀληθής ἐστι.	VIII, 26: ὁ πέμψας με ἀληθής ἐστι.		
III, 34: ὃν γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεός.	III, 17: ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, vergl. V. 38, VI, 29. VII, 29. XVII, 21.	IX, 7: ὃ ἑρμηνεύεται ἀπεσταλμένος.	1 Br. IV, 10: ἀπέστειλε τὸν υἱὸν αὐτοῦ.
III, 34: τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ λαλεῖ.	VIII, 47: τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ ἀκούει. VI, 63: τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λαλῶ. vergl.		

Der Täufer.	Jesus.	Der Evang.	Die Briefe.
	V, 47. VI, 68. XII, 47. XVII, 8.		
III, 35: ὁ πατὴρ ἀγαπᾷ τὸν υἱόν.	X, 17: διὰ τοῦτό με ὁ πατὴρ ἀγαπᾷ, vergl. XV, 9. XVII, 23. 24. 26. V, 19. ὁ πατὴρ φιλεῖ τὸν υἱόν.		
III, 35: ὁ πατὴρ — ὁ υἱός.	V, 20 — 26. XIV, 13. XVII, 1.		1 Br. I, 3. II, 22.
III, 35: ὁ πατήρ.	IV, 21. 23. V, 36. X, 15. ꝛc.	I, 14. 18. XIII, 1. 3.	1 Br. I, 2. 3. II, 1. 13. 23. III, 1.
III, 35: πάντα δέδωκεν ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ.	XVII, 2: ἔδωκας αὐτῷ ἐξουσίαν πάσης σαρκός.	XIII, 3: πάντα δέδωκεν αὐτῷ ὁ πατὴρ εἰς τὰς χεῖρας.	
III, 36: πιστεύειν εἰς τὸν υἱόν.	III, 16: πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτόν. vergl. V. 18. ꝛc.	I, 12: τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄν. IV, 39. X, 42. XII, 11. ꝛc.	V, 10: ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ.
III, 36: ἔχει ζωὴν αἰώνιον.	III, 15. 16: ἐχῇ ζωὴν αἰώνιον. VI, 54.	XX, 31.	III, 15: οὐκ ἔχει ζωὴν αἰώνιον.
III, 36: ζωὴ αἰών.	VI, 47. ꝛc.		II, 25. ꝛc.
III, 36: ὁ πιστεύων ἔχει ζωὴν αἰών.	V, 24: ὁ πιστεύων ἔχει ζωὴν αἰών. vgl. III, 16. VI, 40.		V. 12.
III, 36: οὐκ ὄψεται ζωήν.	VIII, 51: θάνατον οὐ μὴ θεωρήσῃ.		
III, 36: ἡ ὀργὴ — μένει ἐπ' αὐτόν.	IX, 41: ἡ οὖν ἁμ. ὑμ. — μένει. XII, 46: ἐν τῇ σκοτίᾳ μένειν.		III, 14: μένει ἐν τῷ θανάτῳ.

Nicht allein spricht der Täufer im vierten Evangelium die gleiche Sprache, wie der Evangelist und Jesus, sondern auch dieselben Begriffe werden ihm zugeschrieben. Jesus hat bereits vor ihm bestanden, I, 15. 30, kommt von oben und aus dem Himmel, III, 31, steht zu Gott im Verhältniß des Sohnes zum Vater, III, 35, und hat die Wahrheit, die er auf Erden verkündigt, im Himmel gehört und gesehen, III, 32. Dieß Alles stimmt genau mit Demjenigen, was Jesus von sich selbst verkündigt und der Evangelist selbst lehrt:

Der Täufer.	Jesus.	Der Evang.	Die Briefe.
I, 15. 30: ὅτι πρῶτός μου ἦν.	VIII, 58: πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι ἐγώ εἰμι. XVII, 5: εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμ. εἶναι παρὰ σοί.	I, 1: ἐν ἀρχῇ ἦ ὁ λόγος.	II, 14: ἐγνώκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς.
III, 32: ὃ ἑώρακε καὶ ἤκουσε, τοῦτο μαρτυρεῖ.	VIII, 26: ἃ ἤκουσα παρ' αὐτοῦ, ταῦτα λαλῶ. VIII, 38: ὃ ἑώρακα παρὰ τῷ πατρὶ λαλῶ.		
III, 31: ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος.	VI, 38: καταβέβηκα ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ. vergl. III, 13. ꝛc.		

Auch die Versöhnung der Sünde durch den Tod Christi wird vom Täufer verkündigt in Uebereinstimmung mit dem Evangelisten. Jesus ist ihm „das Lamm Gottes, das der Welt Sünde wegnimmt", I, 29. Auch der Evangelist sieht in dem sterbenden Jesus das wahre Lamm Gottes, XIX, 36, und in den Briefen wird dem Blute Christi die Kraft zugeschrieben, von Sünden zu reinigen, 1. Br. 1, 7; die Sünden zu versöhnen, II, 2, und wegzunehmen, III, 5. Besonders stark fällt die Gleichheit dieser letzteren Stellen mit den Worten des Täufers in's Auge:

Der Täufer.	Der Verfaſſer des 1. Briefes.
I, 29: *ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου.*	III, 5: *ἐφανερώθη ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἄρῃ.* II, 2: *ἱλασμός ἐστι περὶ τῶν ἁμ. ἡμ., οὐ περὶ τῶν ἡμ. δὲ μόνον, ἀλλὰ καὶ περὶ ὅλου τοῦ κόσμου.*

Aus dieſen Stellen erhellt zugleich, daß der Täufer auch als Univerſaliſt nicht unter dem Evangeliſten ſteht, und, wie er, Jeſus als den Heiland der Welt erkennt (*ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου*) IV, 42, (vergl. 1. Br. II, 2).

Die charakteriſtiſche Vorſtellung endlich von dem ewigen Leben, das als Frucht des Glaubens an den Sohn bereits hier auf Erden anfängt, (*ἔχει ζωὴν αἰώνιον*) III, 36, iſt dem Täufer, Jeſu und dem Evangeliſten gleichmäßig eigen.

Die von uns angeſtellte Vergleichung führt zu folgendem Reſultat: Die Erſcheinung, daß der Täufer in gleichen Worten ſpricht, wie der Evangeliſt und Jeſus, läßt ſich nicht daraus erklären, daß der Täufer den Stil Jeſu, den er vorher nicht kannte, dem er erſt ſeit Kurzem begegnet war, ſich angeeignet hätte. Dieß wäre überdieß ein ganz mechaniſches Geſchäft geweſen, welches den Geſetzen der Pſychologie widerſtrebt. Es bleibt alſo nur die Annahme übrig, daß der Evangeliſt ſeine eigene Schreibweiſe dem Täufer in den Mund gelegt hat, und daß alſo die Reden des Täufers, was die Form betrifft, nicht hiſtoriſch ſind.

Was den Inhalt dieſer Reden betrifft, iſt es wieder nicht wahrſcheinlich, daß der Täufer bereits, ehe Jeſus auftrat, zu der Einſicht in die Präexiſtenz des in ihm fleiſchgewordenen Logos und in deſſen Beſtimmung, durch ſeinen Tod die Sünde der Welt zu ſühnen, gelangt ſein ſollte. Solche Begriffe über Jeſus ſind, wie die Lehre, daß das ewige Leben für den Gläubigen bereits auf Erden beginne, und der Univerſalismus, den der Evangeliſt ihm zuſchreibt, der Zeit, in welcher der Täufer auftrat, ſo fern und ſo gleichartig den Lehrbegriffen des Evangeliſten ſelbſt, daß die Reden auch ihrem Inhalte nach nicht vom Täufer ſelbſt geſprochen ſein können. Endlich läßt ſich auch ſchwer erklären, wie der Täufer, wenn er wirklich in keinem Punkte unter der chriſtlichen dogmatiſchen Anſchauung ſtand, welcher der Evangeliſt ſelbſt huldigte, und

darum in der Entwickelung der christlichen Ideen eine Stelle einnahm, die ihn nicht nur über die juden-christlichen Vorstellungen, sondern selbst über den Paulinismus erhob, anstatt nach der Erscheinung Jesu sein Werk als Vorläufer niederzulegen und unter die Nachfolger Jesu sich einreihen zu lassen, vielmehr neben Jesus seine Predigt fortsetzen konnte, III, 23 f.

Kann der Bericht des vierten Evangelisten über den Täufer, schon an und für sich selbst betrachtet, keinen Anspruch auf historische Treue machen, so fällt der unhistorische Charakter seiner Darstellung durch eine Vergleichung mit den Berichten der Synoptiker vollends in's Auge.

Daß der Evangelist von den Umständen schweigt, welche nach Luk. I. die Geburt des Johannes begleiteten, und ebenso von dessen früherer Erziehung und Entwickelung, steht der Anerkennung des historischen Charakters seiner Erzählung nicht im Wege, da diese Geburtsgeschichte, welche dem Markus und selbst dem späteren Redacteur des Matthäus-Evangeliums noch unbekannt ist, erst aus einer späteren Ueberlieferung von Lukas aufgenommen worden ist, und überdieß alle Merkmale der unhistorischen Legende an sich trägt, die ihrem Charakter gemäß, was über Johannes in der Folge historisch sich gezeigt hatte, als etwas bereits vor seiner Geburt von höherer Hand Angekündigtes darstellt.

Abgesehen hiervon fällt jedoch der Unterschied zwischen den Berichten der Synoptiker und des vierten Evangelisten in die Augen. Den ältesten und ursprünglichsten Stücken in den synoptischen Evangelien gemäß, verkündigt der Täufer nach Form und Inhalt Nichts, was seinem Charakter als eines noch unter dem Alten Bunde lebenden Propheten fremd wäre. Der Messias wird hier von Johannes nicht als der vorher schon bestehende Logos, noch auch als das Lamm Gottes, das der Welt Sünde wegnimmt, angekündigt, sondern einfach als der Stärkere, denn Johannes, der mit heiligem Geist, Mark. I, 7. 8, und mit Feuer, Matth. III, 11, taufen und, die Wurfschaufel in der Hand, kommen wird, um die Tenne zu fegen, den Weizen zu sammeln und die Spreu mit unauslöschlichem Feuer zu verbrennen, Matth. III, 12. Luk. III, 16. 17; eine Vorstellung, die um so mehr historisch ist, als sie von der Zeichnung des Charakters Jesu bei demselben Evangelisten, Matth. XI, 28. 29, und XII, 17—20, gänzlich abweicht. — Dieß nicht allein.

Nach den Synoptikern hat Johannes wohl, wie die Propheten vor ihm, den Messias angekündigt, aber nicht auf Jesus als den Messias gewiesen. Nach Markus ist es sogar unwahrscheinlich, daß er bei der Gelegenheit, da er Jesus taufte, durch eine himmlische Erscheinung ihn als den Messias kennen lernte. Selbst dann, wenn die Erzählung, Mark. I, 10. 11, für etwas mehr zu halten ist, als für eine himmlische Inauguration Jesu in sein Amt, deren Darstellung in mythischer Form ein Erzeugniß der Ueberlieferung ist, ist es bemerkenswerth, daß im ältesten und ursprünglichsten Berichte des Markus das Gesicht am Jordan allein zu Jesus, nicht zu dem Täufer in eine Beziehung gesetzt ist. Nicht Johannes, sondern „Jesus sah den Himmel sich öffnen und den Geist in Taubengestalt auf sich niederkommen." Nicht zu Johannes, sondern zu Jesus geschah die Himmelsstimme: „Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Wohlgefallen" Mark. I, 10. 11. Ist dieses nicht rein mythisch, so wird, was hier als objektiv sichtbar und hörbar dargestellt wird, ursprünglich der prophetische Ausdruck gewesen sein für das innerliche Bewußtsein, das in Beziehung auf seine Bestimmung in diesem feierlichen Augenblicke bei Jesus erwachte, und ging also auch in diesem Falle außer der Kenntniß des Täufers vor sich. Erst später entstand die Vorstellung, daß das Gesicht am Jordan dem Johannes zu lieb Statt gefunden habe, und die Himmelsstimme: „Du bist" ꝛc., und: „an dir habe ich Wohlgefallen," wurde verwandelt in: „Dieser ist" ꝛc., und: „an welchem ich" ꝛc. Matth. III, 16. 17. Stehen wir also mit dem Berichte des Markus entweder nicht auf historischem Boden, oder dann nur so weit, als dem hier als eine äußerliche Thatsache Mitgetheilten eine innere Offenbarung an Jesus zu Grunde liegt, so folgt hieraus, daß Johannes Jesus getauft hat als Einen von den Vielen, die zu seiner Taufe kamen, dagegen über die Messianität Jesu bei dieser Gelegenheit keine besondere Offenbarung und Belehrung erhalten hat, im Widerspruch mit dem vierten Evangelisten, der die Anerkennung Jesu als des Messias durch Johannes von einer übernatürlichen Offenbarung in Form der von den Synoptikern mitgetheilten Vision herleitet. Der Täufer hat also während seiner öffentlichen Predigt Jesus nicht als den Messias gekannt. Die Worte Matth. III, 14, in welchen er, von Jesu Superiorität überzeugt, von ihm getauft zu werden verlangt, und die Antwort Jesu,

V. 15, werden in dem älteren Bericht des Markus nicht gefunden, setzen bei dem Täufer eine bereits vor der Taufe feststehende Ueberzeugung von der Messianität Jesu voraus, wodurch das Einschiebsel des Matthäus in Widerspruch geräth mit dem ursprünglichen, von ihm aus Markus entlehnten und näher bestimmten Bericht, daß Johannes erst durch eine Himmelsstimme über die Messianität Jesu unterrichtet worden sei, und haben bei dem letzten Bearbeiter des ersten Evangeliums ihren Ursprung dem Anstoß zu danken, den der juden-christliche Dogmatismus in der späteren Zeit an der Thatsache nahm, daß der Messias durch einen unter ihm Stehenden getauft sein sollte, ein Anstoß, den man durch die Bemerkung, daß die Schwierigkeit auch von Johannes gefühlt, aber von Jesus selbst aus dem Wege geräumt war, zu entfernen suchte.

Laut Geschichte hat also Johannes während seines Predigtberufes Jesus nicht als den Messias gekannt. Noch immer fuhr er fort zu fragen, wer der Messias sein werde. Erst nach seiner Gefangennehmung hört er im Kerker von den großen Thaten Jesu und von dem Glück, das der Mann aus Nazareth machte (*ἀκούσας τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ*), Matth. XI, 2, kommt hierdurch auf den Gedanken, ob er vielleicht der erwartete Messias sein möchte, (*ὁ ἐρχόμενος*), und sendet seine Schüler zu Jesus, um ihn selbst darüber zu fragen, Matth. XI, 2 ff. [1]). Ist dieses zusammenzureimen mit einer früher über Jesus empfangenen übernatürlichen Offenbarung und mit seiner Ueberzeugung, daß Jesus bereits vor ihm existirt habe, und als das Lamm Gottes bestimmt gewesen sei, die Sünde der Welt wegzunehmen? Beweist nicht die Botschaft des Täufers aus dem Gefängniß, daß er bis dahin keine Kunde gehabt hatte, und ist dieß nicht auch natürlich, da Jesus nach Mark. I, 14. Matth. IV, 12. Luk. IV, 14, bis zur Gefangennahme des Johannes

---

[1]) Durch diese Erklärung werden abgewiesen: 1. die supranaturalistische, daß Johannes die Frage nicht für sich, sondern für seine Schüler stellen ließ — eine Meinung, die gegen den Wortlaut des Textes in die Erzählung hineingetragen ist; 2. die rationalistische, welcher zufolge der frühere Glaube des Johannes verdunkelt worden sein soll. Auch hiervon sagt die Erzählung Nichts. Johannes ließ Jesus fragen, ob er der Messias wäre, nicht, weil er anfing zu zweifeln, sondern, „weil er von seinen Werken gehört hatte", und auf Grund davon die Vermuthung hegte, er könnte vielleicht der erwartete Messias sein.

jeder öffentlichen Predigt und Wirksamkeit sich enthielt? Sind diese Berichte historisch, so folgt daraus, daß die Darstellung des vierten Evangelisten, der zufolge Johannes, durch eine übernatürliche Offenbarung über die göttliche Abkunft Jesu belehrt, diesen als den Messias angekündigt habe, des historischen Grundes entbehrt.

So unnatürlich die Erzählung des vierten Evangelisten, so natürlich, sahen wir, ist der Gang der Geschichte bei den Synoptikern. Wie verschieden ferner die Beschreibung, welche der synoptische Jesus von dem Täufer giebt, von dem Bilde des Täufers, das der vierte Evangelist entwirft! Nach Jesus, Matth. XI, 13. Luk. VII, 28, schließt Johannes, als der letzte der Propheten, die Periode des Gesetzes und ist der Kleinste im Königreich der Himmel (d. h. derjenige, der im Himmelreich eine niederere Stelle einnimmt als Johannes einnahm, welcher unter der früheren Offenbarung auf der höchsten Stufe stand), größer als er, V. 11. Nach dem vierten Evangelisten dagegen steht der Täufer in dogmatischer Entwickelung auf gleicher Höhe mit dem Evangelisten, und also selbst über einem Paulus. Daß der Johannes der Synoptiker kein Schüler Jesu wird, ist, da er Jesus als den Messias nicht erkannte, und ihm als dem Propheten des Alten Bundes, selbst wenn er Jesus für den Messias gehalten hätte, überdieß der Standpunkt seines großen Nachfolgers fremd blieb, ebenso natürlich, als es nach dem vierten Evangelium unnatürlich ist, daß der bereits so hoch stehende Mann, der Jesus durch übernatürliche Offenbarung kannte, sein Schüler nicht wird. Ferner lehren die Synoptiker, daß Jesus seine Predigt in Galiläa begann, als er hörte, daß Johannes in's Gefängniß geworfen worden sei, Mark. I, 14. Matth. IV, 12, woraus folgt, daß beide nicht zugleich thätig gewesen sind. Im Streit damit läßt der vierte Evangelist Beide neben einander wirken, III, 22 f., IV, 1, und verwickelt sich dadurch in historische Schwierigkeiten, welche die Darstellung der Synoptiker nicht drücken. Endlich ist der Schauplatz der Predigt des Johannes nach den Synoptikern die Wüste von Judäa, Mark. I, 4. Matth. III, 1. Luc. III, 2, an der Westseite des Jordans, nach dem vierten Evangelisten das östliche Jordanufer (*πέραν τοῦ Ἰορδάνου*) I, 28. X, 40. Muß hier die Möglichkeit zugegeben werden, daß der Täufer früher auch an der Westseite des Flusses gepredigt hatte, so erhellt dagegen aus der

Meldung eines Bethanien in Peräa [1]), I, 28, das sonst so wenig bekannt ist, daß Origenes, der durch eine Lokalinspection sich überzeugt hatte, ein solches Bethanien bestehe nicht, für gut fand, ohne irgend eine handschriftliche Auctorität, statt Bethanien in den Text Bethabara zu schreiben [2]), wie auch aus den geographischen Schwierigkeiten in Betreff von Änon und Salim, III, 23 [3]), daß der Evangelist auf historische Genauigkeit in der Beschreibung der Lokalitäten keinen Anspruch machen kann.

Noch eine Einzelheit bleibt uns zu besprechen übrig. Der vierte Evangelist schließt sich, was die Form der nach Markus und Lukas Jesu, nach Deutero-Matthäus dem Täufer zu Theil gewordenen Offenbarung betrifft, an die Berichte der Synoptiker an. Allein die Thatsache, daß Jesus von Johannes getauft ist, übergeht er mit Stillschweigen. Daß er diesen Zug als bekannt voraussetzte, kann nicht die Ursache davon sein. Wie viel hätte er, wenn er nach dieser Regel handelte, unberührt lassen müssen! Auch an ein unwillkührliches Vergessen ist hier nicht zu denken, da die Erwähnung des himmlischen Gesichtes ihm den Umstand, bei welchem es Statt gefunden hatte, von selbst in die Erinnerung gerufen haben mußte. Ebensowenig kann aus diesem Stillschweigen geschlossen werden, daß Jesus nicht durch Johannes getauft worden sei. Keine Thatsache ist in sich selbst natürlicher, und wird durch die ältesten Zeugnisse mehr bestätigt als diese. Der vierte Evangelist übergeht also eine allgemein bekannte Thatsache absichtlich, und die Frage entsteht darum, was ihn dazu bewogen habe. Bereits machten wir die Bemerkung, daß die Thatsache der Taufe Jesu durch Johannes, so natürlich aus einem historischen Gesichtspunkte, später in den jüdisch-christlichen Kreisen mit der Würde des Messias unvereinbar

---

[1]) Daß das bekannte Bethabara auch Bethanien soll genannt worden sein בֵּית עֲבָרָה = בֵּית אֲנְיָה ist schon an sich unwahrscheinlich, da derselbe Ort doch wohl nicht zwei Namen getragen haben wird, und wird überdieß von der Schwierigkeit gedrückt, daß er in diesem Falle Bethonia heißen müßte. Daß der Evangelist durch die Anführung des Bethanien bei Jerusalem, XI, 1.18, zeigt, daß er den einen Ort mit dem anderen nicht verwechselt, nimmt die Schwierigkeit nicht weg, daß von einem Bethanien in Peräa keine Spur vorhanden ist.

[2]) s. Lücke Comm. I, p. 391 — 395.

[3]) l. c. p. 553. f.

gefunden wurde. Die Thatsache selbst konnte man nicht wegläugnen, wohl aber mochte man sich vorstellen, der Täufer habe selbst das Unpassende davon gefühlt, und sei erst auf ausdrücklichen Befehl Jesu zu der Handlung geschritten. Hieraus entstand, wie wir sahen, der Zusatz Matth. III, 14. 15 zum Text des Markus. Das Unpassende dieser Thatsache mußte aber in der heiden-christlichen Welt beim Aufkommen der Gnosis noch viel größer scheinen, da Jesus nach ihr nicht bloß der Messias, sondern der fleischgewordene Weltbildner selbst war. Sollte der Christus, der kein Zeugniß von Menschen annahm, V, 34, und den der Vater geheiligt hatte, X, 36, der Logos, der bei Gott und Gott war, von einem Menschen zu seinem erhabenen Amte eingeweiht worden sein? Hieraus erhellt, daß die Erwähnung dieser Thatsache in das christologische System des vierten Evangelisten ebensowenig paßte, als so mancher andere historische Zug, der, wie wir später sehen werden, von ihm mit Stillschweigen übergangen worden ist. Hat schon die juden-christliche Spekulation die Thatsache umgestaltet, die Theophanie nicht mit Jesus, sondern mit dem Täufer in Verbindung gebracht, und diesem die Weigerung, Jesus zu taufen, in den Mund gelegt, so übergeht der vierte Evangelist von seinem Standpunkte aus diese ganze Begebenheit, und behält allein die Theophanie als eine himmlische Offenbarung, welche dem Täufer in Betreff der göttlichen Würde Jesu zu Theil geworden ist.

§. 3.

Abstammung und Persönlichkeit Jesu.

Ob der Evangelist die Erzählungen des Matthäus und Lukas, betreffend die Geburt Jesu, gekannt habe, ist nicht deutlich, kann aber in Verbindung mit dem späteren Ursprung des vierten Evangeliums als wahrscheinlich angenommen werden. So viel ist sicher, daß von einer Geburt Jesu zu Bethlehem nirgends in diesem Evangelium die Rede ist. Der Evangelist giebt sich sogar nicht die geringste Mühe, den Einwand, der vom Volke erhoben wird, daß ja Jesus aus Galiläa, nicht aus Bethlehem stamme, durch eine Erinnerung an diese Thatsache zu widerlegen, (VII, 42). Hieraus mag

also mit Recht geschlossen werden, entweder, daß er diese Ueberlieferung nicht kannte, oder, daß er sie, wenn er sie aus der synoptischen Ueberlieferung oder anderswoher kannte, absichtlich unerwähnt ließ. Ebensowenig ist bei ihm die Rede von einer Abstammung Jesu aus dem Geschlecht David's, oder von seiner übernatürlichen Geburt durch die Wirksamkeit des heiligen Geistes aus der Jungfrau Maria. Jesus wird ohne irgend einen Vorbehalt („der Mann Maria's, Matth. I, 16, oder „wie man annahm", Luk. III, 23,") „der Sohn Joseph's" genannt, I, 46. VI, 42. Ebenso erwähnen die Juden, ohne eine Gegensprache des Evangelisten, „seinen Vater und seine Mutter", VI, 42, wogegen die Anspielungen auf Jesu vaterlose Geburt, die man I, 13 und III, 6 zu entdecken gemeint, einer veralteten Exegese angehören. Meint man, der Sohn Gottes, oder der Logos, müsse dem Evangelisten zufolge darum von einer Jungfrau geboren sein, um frei von der Erbsünde sein zu können, so geht man von einer Voraussetzung aus, die der ganzen apostolischen Zeit fremd ist. Selbst in den Erzählungen des Matthäus und Lukas liegt in der Formel: „Jesus ist durch den heiligen Geist geboren von der Jungfrau", der Nachdruck nicht, wie in der Theologie Augustin's und der späteren Dogmatiker, auf der Thatsache, daß Jesus von einer Jungfrau, sondern daß er aus dem heiligen Geiste, d. h. unmittelbar aus Gott geboren ist. Die göttliche Abstammung Jesu wird dadurch angedeutet, nicht aber die Nothwendigkeit, um zur Abwehrung der Erbsünde ohne Mitwirkung eines irdischen Vaters von einer Jungfrau geboren zu werden. Der Evangelist kann darum Jesu, VIII, 29. 46, vollständige Sündlosigkeit zuschreiben, und doch seine Geburt nach dem Fleisch aus den gewöhnlichen Gesetzen der physischen Geburt ableiten.

Das Uebergehen dieser Einzelheiten könnte indessen an sich den historischen Charakter des vierten Evangeliums nicht verdächtig machen. Sie werden ja einzig in den späteren Stücken der synoptischen Ueberlieferung gefunden. Das älteste Evangelium, das des Markus, beginnt, I, 1. 4, wie auch die erste apostolische Predigt, (Apostelg. I, 22. und X, 37 ff.), mit der Taufe des Johannes. Die beiden Geschlechtsregister, welche den Zweck haben, die Abstammung Jesu von David zu beweisen, sind Geschlechtsregister von Joseph, Matth. I, 16. Luk. III, 23. Das Buch der Apokalypse sieht in Jesus keinen Menschen, der auf übernatürliche Weise

geboren ist, sondern einen Sprößling David's, V, 5. XXII, 16, und einen Sohn Israels, XII, 1 f. Auch einem Paulus ist die Vorstellung einer übernatürlichen physischen Geburt Jesu fremd. Jesus ist nicht von einer Jungfrau geboren, sondern, wie alle anderen Menschen, „vom Weibe", Gal. IV, 4, (vergl. Matth. XI, 11, und Hiob XIV, 1. XV, 14. XXV, 4), und durch Mitwirkung des männlichen Factors, (σπέρμα) Röm. I, 3.

Ebenso ist die Abstammung Jesu von David und seine Geburt zu Bethlehem zweifelhaft. Die Geschlechtsregister bei Matthäus und Lukas schließen einander aus und verrathen das Streben der ersten Judenchristen, zu beweisen, daß Jesus wirklich der geglaubte Sproß David's, der Messias sei. Wie wenig Gewicht Jesus selber dieser Abkunft beilegte, zeigt Mark. XII, 35—37, und parall., (vergl. Mark. III, 31—35, und parall.). Für die Geburt Jesu zu Bethlehem giebt es keine Zeugnisse, als die späteren Erzählungen des Matthäus und Lukas, und diese sind an sich selbst unhistorisch und überdieß mit einander im Streit. Nach Matthäus wird Jesus zu Bethlehem geboren, weil seine Eltern dort wohnten, und lassen sich diese aus Furcht vor Archelaus, II, 22, in Nazareth, wo sie früher nicht wohnten, nieder, (κατῴκησεν εἰς πόλιν λεγομένην Ναζαρέθ) V. 23; nach Lukas dagegen wohnen Joseph und Maria zu Nazareth, I, 26. II, 4, und wird Jesus zu Bethlehem geboren in Folge einer Volkszählung, Luk. II, 1—4, die nach Lukas damals, aber nach der Geschichte erst 10 Jahre später Statt fand, nachdem Sentius Saturninus, und nach ihm Quinctilius Varus durch Quirinus in dem Proconsulat über Syrien ersetzt waren, so daß die Eltern Jesu, aus Bethlehem wegziehend, nicht nach Nazareth gehen, da zu wohnen (κατῴκησεν εἰς), sondern dahin zurückkehren (ὑπέστρεψαν εἰς — πόλιν ἑαυτῶν Ναζαρέθ) Luk. II, 39. Jesus selbst nennt Nazareth seine Vaterstadt, Mark. VI, 4, und in der ältesten apostolischen Literatur ist nirgends von des Herrn Geburt zu Bethlehem die Rede. Die Erzählung entstand aus der apriorischen Voraussetzung, daß der Messias nach einer falschen Lesart und Auslegung von Micha V, 1, die damals üblich war [1]), zu Bethlehem geboren werden mußte, (Matth. II, 5. 6.

[1]) Daß בֵּיתלֶחֶם eine Corruption des ursprünglichen Textes ist, beweisen

Joh. VII, 42). Mußte der Messias laut göttlicher Ankündigung da geboren werden, so brachte der historische Pragmatismus, der in der Prophetie eine Quelle für die Geschichte sah, es mit sich, daß Jesus, sollte er der Messias sein, auch ohne Zweifel in Bethlehem geboren sein mußte; und stand dieses einmal fest, so entstanden von selbst Legenden, in welchen Jesus von Nazareth als zu Bethlehem geboren dargestellt wurde, die aber natürlich, weil jede geschichtliche Grundlage fehlte, in Einzelheiten auseinander gingen, wie es mit den Erzählungen von Matthäus und Lukas der Fall ist.

Kann das Verschweigen oder Ignoriren dieser Umstände dem vierten Evangelisten nicht als historischer Fehler angerechnet werden, so spricht ebensowenig auf der anderen Seite sein Absehen von Jesu Geburt zu Bethlehem und dessen Abstammung von David, sowie seine Vorstellung, daß Jesus nach dem Fleisch von einem irdischen Vater und einer irdischen Mutter abstammt, für den historischen Charakter seiner Schrift, weil es deutlich ist, daß nicht historische, sondern dogmatische Gründe ihn veranlaßt haben, wie anderswo geschichtliche Thatsachen, so hier ungeschichtliche Ueberlieferungen zu verschweigen. An einer fleischlichen Abkunft von David konnte dem Evangelisten nach seinem Grundsatz: „was aus Fleisch geboren ist, ist Fleisch," Nichts gelegen sein. Viel eher lag es auf seinem Wege, Jesu Davidische Abkunft und seine Geburt zu Bethlehem als jüdische Fabel abzuweisen. Bei seiner Vorstellung von

---

die Pronomina und Adjectiva masc. generis, die nach der Regel: nomina oppidorum sunt feminini generis, zu Bethlehem nicht passen. Nach den LXX., welche καὶ σὺ Βηθλεὲμ, οἶκος Ἐφραθά lesen, muß in dem ursprünglichen Text בֵּית אֶפְ׳ gestanden haben. Ein Glossator schrieb bei Ephrata zur Erklärung an den Rand: Bethlehem, der mehr gewöhnliche Name für das veraltete (Gen. XXXV, 19. XLVIII, 7), aber dichterisch gebrauchte Ephrata. Diese Randbemerkung schlich sich hernach in den Text, so daß nun stand: und du Bethlehem, Haus von Ephrata. Da dies keinen guten Sinn gab, wurde das Wort בֵּית gestrichen und entstand der textus receptus: und du Bethlehem Ephrata. Doch selbst, wenn diese letztere Lesart die ursprüngliche wäre, würde die Exegese nicht erlauben, darin zu lesen, daß der künftige Fürst Israels zu Bethlehem geboren werden sollte, sondern daß er aus Bethlehem (מִמֶּךָּ), dem Geburtsort David's, d. h. aus dem Stammhaus David's, abstammen werde.

Jesus als dem fleischgewordenen Wort, mußte im Ferneren eine Geburt Jesu durch den heiligen Geist dem Leibe nach ohne jede dogmatische Bedeutung sein. Der Grundsatz: „was aus Geist geboren ist, ist Geist," ließ die Annahme nicht zu, daß der Leib Jesu aus dem heiligen Geiste geboren sein sollte. Sein Christus ist übernatürlich, aber nicht in Kraft vaterloser Geburt dem Leibe nach, sondern in Kraft seiner Geburt dem Geiste nach aus Gott. Hieraus folgt, daß seine Kritik der synoptischen Geburtsgeschichte dogmatisch, nicht historisch ist. Es ist dem Evangelisten bei seiner Leugnung der vaterlosen Geburt Jesu denn auch so wenig Ernst, von den Eltern Jesu eine historische Vorstellung zu geben, daß, wo die Mutter Jesu vorkommt, II, 1. 3. 5. 12. VI, 42. XIX, 25. 26, ihr Name nicht einmal genannt wird, und wo sie auftritt, ist ihre Zeichnung unnatürlich. Nach II, 3 hegt sie bei der Hochzeit zu Cana die stärksten Ueberzeugungen in Betreff der göttlichen Wundermacht ihres Sohnes. Ist diese Darstellung natürlich? Wie kam die Mutter zu dieser Erwartung? Doch nicht auf Grund dessen, was bei seiner Geburt Statt gefunden hatte, was ja, wie wir gesehen haben [1]), in der späteren synoptischen Ueberlieferung zur christlichen Legende gehört, und auch vom vierten Evangelisten nicht in Rechnung gebracht wurde. Also vielleicht auf Grund früherer Erfahrungen von Jesu Wundermacht? Aber der Evangelist selber bemerkt, II, 11, daß das Wunder zu Cana sein erstes Zeichen gewesen sei. Es bleibt hier also nur die Annahme übrig, daß die Mutter nicht von ihrem eigenen Standpunkte aus, sondern von dem des Evangelisten von Jesus als dem Logos ein Wunderwerk erwartet, wie Jesus seiner Seits als der Logos sich nicht durch einen Menschen vorschreiben lassen will, was er thun soll, und in Folge davon die hochgehenden Worte an seine Mutter richtet, die auf dem gewöhnlichen menschlichen Standpunkte nicht mit Unrecht anstößig erscheinen müssen. Ist ohnehin diese ganze Erzählung mehr symbolisch als historisch [2]), wenn auch die Thatsache, daß Jesus eine Hochzeit mit seiner Gegenwart beehrt hat, einer geschichtlichen Ueberlieferung entlehnt sein mag, so wird man annehmen dürfen, daß

---

[1]) Vergl. meine Einleitung in's Neue Testament, S. 14—22.

[2]) Siehe Seite 164 ff.

auch die „Mutter" Jesu in dieser Erzählung mehr einen dogmatischen und symbolischen, als geschichtlichen Charakter trägt.

In dieser Annahme werden wir bestärkt durch die Vergleichung der Mutter im vierten Evangelium mit der Maria der Synoptiker, besonders bei Markus. Weit entfernt, so hohe Gedanken über Jesus zu hegen, begiebt sie sich auf die Nachricht von der Begeisterung, welche die Predigt Jesu erweckte, in Begleitung ihrer übrigen Kinder aus Nazareth nach Kapernaum, um aus Furcht, er möchte vielleicht seiner Sinne beraubt sein, den überspannten Träumer, wie sie meinte, in sicheren Gewahrsam zu bringen (κρατῆσαι), Mark. III, 21. 31. Ebenso scheint Maria nach Luk. II, 50 von dem Verhältniß, das ihr Sohn zu Gott als seinem Vater fühlte, Nichts zu begreifen. Hieraus sieht man also, daß Jesu eigene Blutsverwandte, seine Mutter nicht ausgenommen, wenigstens im Anfang, von seiner Größe nur einen geringen Eindruck erhalten hatten, und daß also, auch von dieser Seite betrachtet, die Mutter im vierten Evangelium keine geschichtliche, sondern eine dogmatische Gestalt ist.

Schweigt der Evangelist von der unhistorischen Ueberlieferung, welche die Geburt Jesu bald einem Wunder, bald der natürlichen Abstammung von David zuschreibt, so tritt dafür an die Stelle die Vorstellung einer metaphysischen Geburt Jesu als des Logos aus Gott. Hier entsteht die Frage, ob der Evangelist vom Standpunkte der geschichtlichen Wirklichkeit hierzu ein Recht hatte. Ist solch eine Fleischwerdung des Weltbildners als wirkliche Thatsache denkbar? Kann von einer historischen, ächt menschlichen Erscheinung Jesu die Rede sein, wenn sein Leib menschlich, aber der Geist, der in ihm war, sein eigentliches Ich die allmächtige, allwissende, weltbildende Person war, deren Erscheinung nicht die Herrlichkeit des Menschen, sondern die Herrlichkeit des Logos den Menschen der Erde kund gethan hat, und die, was sie den Menschen lehrte, nicht auf dem Wege der menschlichen Entwickelung, durch Unterricht oder eigenes Nachdenken erlangt, sondern aus dem Himmel herniedergebracht hat, wo sie vor ihrer Ankunft auf Erden die Wahrheit bei Gott gehört und gesehen hatte? [1]) Beruht eine solche Anschauung

[1]) S. 95 ff. 105 ff.

auf historischer Wirklichkeit, oder ist sie die Frucht einer späteren Betrachtungsweise, welche, wie sie in judenchristlichen Kreisen den Mann aus Nazareth zum Sohne Davids, einen jüdischen Messias zu einem Sohn Gottes in physischem Sinne erhoben hatte, so in den Kreisen der aufkommenden Gnosis die Vorstellung erzeugte, daß Jesus kein Mensch von Menschen, sondern das fleischgewordene Wort, der menschgewordene Gottessohn sei? Liegt nicht überdieß der Ursprung dieser Vorstellung auf der Hand? und that der Evangelist etwas Anderes, als die alexandrinische Logoslehre und die gnostischen Vorstellungen seiner Zeit verwenden für seinen Zweck, das Christenthum zu dem Ausdruck der absoluten Wahrheit zu erheben?

Entbehrt diese Vorstellung, schon an sich selbst betrachtet, der geschichtlichen Wirklichkeit, so führt die Vergleichung mit den Synoptikern zu demselben Resultat. Der synoptische Jesus spricht nirgends von seiner Präexistenz. Er nennt Gott „den Herrn des Himmels und der Erde", Vater, Matth. XI, 25., vergl. Mark. XIV, 36, und seinen Gott, Mark. XV, 34; aber nicht in metaphysischem Sinne „seinen eigenen Vater", und wo er sich selbst mit einem Sohne des Hauses vergleicht, drückt dieses nur seine Erhabenheit über die Propheten aus, Mark. XII, 6, aber nicht seine metaphysische Entstehung, oder seine Erzeugung aus dem Wesen Gottes (ἐξῆλθον ἐκ τοῦ πατρὸς), Joh. XVI, 28. Eine Ausnahme macht hier allein Matth. XI, 27, (vergl. Luk. X, 22). Deutlich ist aber hier aus der ἀποκάλυψις, die hier als eine That des Sohnes vorkommt, die aber als innerliche Offenbarung (vergl. Matth. XI, 26. XVI, 17) durch Jesus als Mensch während seines irdischen Lebens nicht konnte mitgetheilt werden, daß, was hier von Jesus gesagt wird, sich auf den verherrlichten Gottessohn im Himmel bezieht, und darum die Worte nicht von Jesus auf Erden gesprochen sein können. Auch die Worte οὐδὲ ὁ υἱὸς, Mark. XIII, 32, sind nicht ursprünglich, vergl. Matth. XXIV, 36. Jesus will sagen, daß Niemand, außer Gott, selbst nicht den Engeln, die Geheimnisse der Zukunft bekannt seien, und brauchte darum sich selbst, als in οὐδείς begriffen, nicht ausdrücklich auszuschließen. Der Zusatz von Deutero-Markus datirt von einer Zeit, da es wegen des hohen Ranges, den man Jesus als dem Sohne über den Engeln einräumte, als nothwendig erscheinen konnte, es ausdrücklich zu sagen, daß auch der Sohn von diesem Tage Nichts wisse. Daß

ferner auch der in dem Taufbefehl vorkommende Ausdruck „im Namen des Sohnes", Matth. XXVIII, 19, späteren Ursprunges ist, folgt theils aus dem Umstande, daß diese Formel in der Geschichte der ersten christlichen Kirche nirgends vorkommt, theils aus dem unhistorischen Charakter der Berichte über Jesu Auferstehung, worüber später in dieser Schrift soll gesprochen werden.

Wenn der allwissende Gottessohn, der die Wahrheit kennt, ohne sie gelernt zu haben, der ohne menschliche Entwickelung vom Anfang bis zu Ende dieselbe Vollkommenheit zeigt, wenn der Heilige, der heilig ist ohne innerlichen Streit, unmöglich auf dem Boden der Wirklichkeit einen Platz einnehmen kann, so beschreiben dagegen die Synoptiker an den am meisten authentischen Stellen einen menschlichen Jesus. Auch hier zeigt Jesus bei einigen Gelegenheiten seine tiefe Menschenkenntniß, Mark. II, 8. III, 4, zuweilen selbst, wie es scheint, ein Vermögen, das Verborgene zu sehen, Mark. XI, 2. XIV, 13, obwohl es fraglich bleibt, ob an diesen Stellen Jesu eine verborgene Kenntniß zufälliger Dinge zugeschrieben wird, oder ob hier Alles natürlich zugegangen ist. Dieß Letztere muß selbst wahrscheinlich werden, wenn aus dem Fehlen von Mark. XI, 5. 6, und ebenso „des Mannes mit dem Wasserkrug", XIV, 13, im Texte des ersten Evangeliums geschlossen werden muß, daß das eine wie das andere nicht zu dem ursprünglichen Texte des Markus (Proto-Markus) gehört habe, welcher sowohl dem Deutero-Matthäus, als dem Deutero-Markus zu Grunde lag.

Wie dem sei, bei den Synoptikern bleibt die Kenntniß Jesu meistentheils innerhalb der Grenzen des Menschlichen. Braucht der Christus des vierten Evangeliums, der die Wahrheit vom Himmel mit sich bringt, die Wahrheit nicht zu lernen, der Jesus der Synoptiker im Gegentheil fragt als ein lernbegieriges Kind seine Lehrer und nimmt an Weisheit zu, Luk. II, 46. 47. 52. Der Christus des vierten Evangeliums weiß alle Dinge in Kraft seiner Gottheit, I, 49 ff., XVIII, 4, der Jesus der Synoptiker weiß, was er weiß, z. B. daß Johannes gefangen genommen ist, und andere Dinge, auf dem natürlichen Wege, „weil er sie gehört hat", Matth. IV, 12. vergl. IX, 12. XIV, 13. Mark. II, 17. V, 36, verwundert sich über den Glauben eines Heiden, Matth. VIII, 10, sieht, da er Hunger hat, Früchte auf einem Feigenbaum, der sich bei näherer

Untersuchung unfruchtbar zeigt, Mark. XI, 13, hofft, auf seiner Reise nach dem Norden des Landes unbekannt bleiben zu können, während es anders ausfällt, Mark. VII, 24, verändert seinen Vorsatz, in den Gegenden von Tyrus keine Wunder zu thun, weil der starke Glaube einer cananitischen Frau Eindruck auf ihn macht, Mark. VII, 27. 29. Matth. XV, 24—28, und weist den betäubenden Trank am Kreuz zurück, nachdem er ihn gekostet hat, Matth. XXVII, 34. Nach dem vierten Evangelisten weiß Jesus schon von Anfang an, daß er am Kreuze sterben muß, III, 14, und Alles, was ihm begegnen wird, XVIII, 4, und bittet daher auch nicht um Rettung, XII, 27; bei den Synoptikern hat Jesus wohl frühe ein Vorgefühl seines Todes, Mark. II, 20. Matth. IX, 15. Luk. V, 35, aber beginnt (ἤρξατο διδάσκειν) erst gegen das Ende seines Lebens seinen Schülern mitzutheilen, daß er zu Jerusalem ein Schlachtopfer der jüdischen Hierarchie werden würde, Mark. VIII, 31. 34. IX, 12. 13. X, 32—34. Matth. XVI, 21—24. XVII, 12. XX, 22. Luk. IX, 22 [1]), und betet um ein Vorübergehen des Kelches, weil er, wie unwahrscheinlich es auch bei den gegebenen Umständen sein mochte, doch bei Gott die Möglichkeit der Rettung voraussetzt, Mark. XIV, 36. 39. Nach dem vierten Evangelium erwählt Jesus einen Judas zu einem Apostel mit dem sicheren Vorherwissen, daß dieser ihn verrathen werde, VI, 64. 70; nach den Synoptikern wählt Jesus in Judas einen Mann, von

---

[1]) Deutlich ist es, daß ἀποκτανθῆναι, Mark. VIII, 31. Matth. XVI, 21. Luk. IX, 22. Mark. IX, 31. Matth. XVII, 23. durch Deutero-Matthäus XX, 19, nach dem Erfolg in σταυρωθῆναι verändert worden ist; vergleiche Mark. X, 34. Luk. XVIII, 33. Auch Matth. XXVI, 2 ist nicht ursprünglich, vergl. Mark. XIV, 1.

Von einer solchen nach dem Erfolg veränderten Redaktion liefert eine nicht weniger starke Probe die Vergleichung von Mark. VIII, 31. mit Matth. XVI, 21, und Luk. IX, 22; von Mark. IX, 9. mit Matth. XVII, 9; von Mark. IX, 31. mit Matth. XVII, 23; von Mark. X, 34. mit Matth. XX, 19 und Luk. XVIII, 33. Gemäß den angeführten Stellen aus Markus kündigt Jesus seinen Schülern an, daß er, verworfen und getödtet von den Pharisäern, μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστήσεται. Mit diesen Worten meinte Jesus wahrscheinlich nicht seine leibliche Auferstehung aus dem Grabe, sondern ein in kurzer Zeit siegreiches Auferstehen aus der Erniedrigung, die seiner warte (vergl. Hosea VI, 2), weßwegen auch seine Jünger seine Meinung nicht verstehen, Mark. IX, 10. 32.

dem sich erst später zeigt, nachdem er sich bereits zu den Hohenpriestern begeben hat, Mark. XIV, 10, daß er den Plan gefaßt hat, den Meister zu verrathen, Mark. XIV, 18. Bei dem vierten Evangelisten verläßt Jesus den Saal, wissend, daß seine Stunde gekommen ist, XIII, 1. XVII, 1, und begiebt sich nach dem Hofe mit der sicheren Kenntniß der Gefahr, die ihn da bedroht, XVIII, 4, damit die Welt wisse, daß er den Vater liebt und seinem Gebot, das Leben abzulegen, gehorsam ist, XIV, 31; bei den Synoptikern ist Gethsemane der gewohnte Zufluchtsort, Luk. XXII, 39, wo sich Jesus des Nachts gegen die Nachstellungen der Juden zu schützen pflegt, und es geht nicht hervor, daß er bereits vorher gewußt habe, daß der Verräther dahin kommen werde. Der Christus des vierten Evangeliums fragt nicht nach dem, was er, ohne zu fragen, weiß, oder wenn er fragt, so ist es allein, um seine Jünger zu prüfen, da er bereits zuvor weiß, was er thun soll, VI, 6, (siehe Seite 106); bei den Synoptikern dagegen fragt Jesus, ganz menschlich, nach Dingen, die er nicht weiß, aber zu wissen wünscht, Mark. V, 9. 30. VIII, 27. IX, 21. Mit einem Wort: das Vorauswissen Jesu, nach dem vierten Evangelium, ist vollständig. Das ganze Programm seines Lebens steht ihm, von dessen Beginn an, vor Augen, III, 14. XVIII, 4; nach den Synoptikern dagegen ist sein Vorauswissen nur relativ. Er weissagt die Zukunft des Gottesreiches, aber in allgemeinen Zügen, Matth. XIII, 31 — 33, und später den Untergang von Stadt und Tempel, aber mit der Erklärung, die Zukunft im Einzelnen, nach Tag und Stunde, nicht zu wissen,

---

Luk. IX, 45. XVIII, 34. Diese Worte nun wurden durch Deutero-Matthäus und Lukas an den angeführten Stellen verändert, das active ἀναστῆναι in ein bloß passives ἐγερθῆναι, und der sprichwörtliche Ausdruck μετὰ τρεῖς ἡμέρας, in Uebereinstimmung mit der späteren Vorstellung von des Herrn leiblicher Auferstehung am dritten Tage, in τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ. Daß Jesus seine leibliche Auferstehung am dritten Tage vorhergesagt habe, kann demnach die historische Kritik nicht zugeben. Daß Mark. XIV, 28 zum ursprünglichen Markustext gehört haben sollte, ist wieder nicht wahrscheinlich wegen des Gebrauchs von ἐγερθῆναι, das sonst bei diesem Evangelisten von Jesus nicht vorkommt. Auch wird der Gang der Rede durch V. 28 gestört, so daß nach dem Wegfallen von V. 28, V. 27 und 29 erst gut zusammenhängen. Wie es scheint, hat erst Deutero-Matthäus die Worte dem Proto-Markus beigefügt und hernach Deutero-Markus den Zusatz dem bereits von Deutero-Matthäus veränderten Texte entlehnt.

Matth. XXIV, 36. Mark. XIII, 32. Nach dem vierten Evangelisten ist endlich das verborgene Wissen Jesu ein Beweis seiner göttlichen Sendung, I, 50. 51. IV, 19. 29. 39; Jesus weissagt die Zukunft, auf daß seine Jünger durch die Erfüllung der Prophetie glauben sollten, daß er der Christus wäre, XIII, 19; nach den Synoptikern dagegen macht Jesus auch Weissagungen, aber nicht, um daran als Prophet oder als Messias erkannt zu werden, sondern um die Seinen zu warnen, Mark. XIII, 5. 7. 9. 14. 21. 23. 33 und parall.; (vergl. Matth. XXVI, 41. Mark. XIV, 38 und Luk. XXII, 40. 31). Nach dem vierten Evangelisten ist Jesus sich von Anfang an bewußt, der Messias zu sein, I, 51. 52. III, 13. IV, 26, was nach der Christologie dieses Evangeliums auch natürlich ist, da Jesus sich bewußt ist, aus dem Himmel hernieder gestiegen zu sein; nach den Synoptikern, besonders Markus, hat Jesus vor seiner Reise nach Cäsarea Philippi, Mark. VIII, 27 ff. Matth. XVI, 13 ff., sich nicht für den Messias erklärt und freut sich, daß Petrus durch den Eindruck, den er durch seine Person und sein Werk empfangen, als durch eine Offenbarung Gottes, zu der Einsicht gekommen ist. Hält man ihn für den Messias, dann legt er Stillschweigen auf, Mark. I, 24. 25. 34, oder verbietet, ihn als solchen öffentlich bekannt zu machen, Mark. VIII, 30. Matth. XVI, 20. Mark. IX, 9. Matth. XVII, 9, und spricht seine Ueberzeugung, es zu sein, erst aus, als er durch Cajaphas beschworen wurde, es zu sagen, Matth. XXVI, 63. 64. Mark. XIV, 61. 62. Luk. XXII, 66—69. Bei dem synoptischen Jesus erwacht demnach das Bewußtsein von seiner messianischen Sendung, und zwar im geistigen Sinn, wie es scheint, erst langsam, während Stellen, wie Matth. X, 23 und Luk. XVIII, 8, die später in dieser Schrift besonders zur Sprache kommen sollen, vielleicht auf eine frühere Periode seines Lebens deuten, worin er selbst noch über den Messias wie über einen Dritten sprach. Nach dem vierten Evangelisten wäre jede Vergleichung Jesu, „der von oben kommt", mit anderen großen Männern, die, wie groß auch, „aus der Erde sind", III, 31, ungereimt; der Christus der Synoptiker dagegen erweist seine Größe dadurch, daß er sich mit Jonas und Salomon vergleicht, Matth. XII, 39. 41. 42, und stellt sich also in eine Reihe mit den früheren Gottgesandten, sei er denn auch von diesen allen der Größte (vergl. Mark. XII, 1—9. Matth. XXIII, 35).

Stellt der vierte Evangelist Jesum dar als die absolute Wahrheit und auf sittlichem Gebiet als erhaben über Versuchung und innern Streit, und läßt er darum auch aus der bestehenden Ueberlieferung Alles weg, was daran erinnern konnte, (Seite 108), so ist der synoptische Jesus der Versuchung bloßgestellt, Mark. I, 13 und parall., VIII, 32. 33. Matth. XVI, 22. 23, und die Treue gegen seinen Beruf kostet ihm einen bangen Kampf, Luk. XII, 50. Matth. XVI, 24, worin er durch Gebet den Sieg über sich selbst behält, Mark. XIV, 32—42. Matth. XXVI, 36—46. Luk. XXII, 32—46. Der vierte Evangelist kennt keinen Jesus, der auf menschliche Weise bittet. Sein Beten ist, was ihn selbst betrifft, unnöthig, XI, 41—43. XII, 30, oder, so er bittet, ist es eine Ansprache des Sohnes an den Vater, als zu seines Gleichen (καθὼς ἡμεῖς), XVII, 22, wobei er zu Gott ausspricht, nicht, was er als Mensch wünscht, sondern was er als „der Sohn Gottes" will, XVII, 24, und, anstatt sterbend sich der Obhut des Vaters anzuvertrauen, Luk. XXIII, 46, um die Herrlichkeit bittet, die bereits vor der Grundlegung der Welt sein gesetzlich Erbtheil war, XVII, 5; nach den Synoptikern dagegen ist das Gebet Jesu die Vorbereitung, durch welche er meistens in nächtlicher Einsamkeit (κατ' ἰδίαν) in der Gemeinschaft mit Gott die Kraft sammelt für jedes wichtige Geschäft, das seiner wartet, Mark. I, 35. VI, 46. Matth. XIV, 23. Mark. XIV, 32—39. Matth. XXVI, 36—44. Luk. XXII, 40—44. Luk. III, V, 16. VI, 12. IX, 28. XI, 1. Kurzum: der Christus des vierten Evangeliums, obschon er als Gottessohn und Gottesgesandter nicht seine Ehre, sondern die seines Vaters sucht, VII, 18, und in der Person eines Juden, wofür er von einer samaritanischen Frau gehalten wurde, als Vertreter seines Volkes, von seiner Religion spricht, IV, 22 (ἡμεῖς προσκυνοῦμεν), ist eigentlich nirgends das Subject der Religion, sondern zusammen mit dem Vater der Gegenstand der religiösen Verehrung, V, 23, und läßt sich deswegen begrüßen durch seinen Jünger als „seinen Herrn und seinen Gott", XX, 28; der synoptische Jesus dagegen ist der religiöse Mensch, dessen Losungswort ist: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, anbeten, und ihm allein dienen", Matth. IV, 10, der jede Ehre, die allein Gott zukommt, abweist, Mark. X, 17. 18 und parall., und, wo seine eigene Kraft zu kurz scheint, Hülfe von Gott erwartet, Mark. XIV, 36 und parall. Wo stehen wir

hier auf historischem Boden, bei dem vierten Evangelisten oder bei den Synoptikern?

§. 4.

Der Schauplatz von Jesu Wirksamkeit.

Nachdem Jesus durch Johannes als der präexistirende „Sohn Gottes", und als „das Lamm, das der Welt Sünde wegnimmt", erkannt worden ist, zieht er von Bethanien nach Peräa, begleitet von seinen Schülern, wovon wenigstens zwei aus der Schule des Johannes sich ihm beigesellt haben, I, 35—41, nach Galiläa, I, 44, wohnt zu Cana einer Hochzeit bei, II, 1—11, geht von da nach Kapernaum, wo er nur wenige Tage bleibt, und tritt sogleich die Reise nach Jerusalem an, II, 13. Hier eröffnet er mit der Tempelreinigung den Schauplatz seiner öffentlichen Wirksamkeit, II, 14—20, verrichtet daselbst Wunder, II, 23, auf welche hin er von Vielen, und auch von einem jüdischen Rabbi als Prophet anerkannt wird, von Gott gesandt, III, 2. Jesus macht diesen bekannt mit der wahren Beschaffenheit des Gottesreiches, III, 3—21, hält sich hernach im Lande Judäa auf, III, 22 ff., und verläßt diese Gegenden, IV, 3, um sich durch Samarien, nach einem Besuch des Städtchens Sichar, nach Galiläa zu begeben, IV, 43, von wo er, nachdem er zu Cana den Sohn eines königlichen Hofbeamten geheilt hat, IV, 46—54, auf's Neue nach Jerusalem reist, V, 1. Aus diesem Gang der Geschichte sieht man, daß Jesus nach dem vierten Evangelisten seine erste öffentliche Wirksamkeit in Jerusalem beginnt, und bei seiner Rückkehr von den Galiläern mit Ehren empfangen wird, weil sie dessen, was er in Jerusalem gethan hatte, Zeugen gewesen waren, IV, 45. Aus dieser Vorstellung von dem Beginn der Wirksamkeit Jesu in Jerusalem erklärt sich denn auch allein die sonst so schwierige Stelle IV, 44. Es war ja wohl zu erwarten, daß ein in Galiläa geborener Prophet sein Vaterland zum ersten Schauplatz seiner Wirksamkeit machen würde; aber Jesus handelte anders. Nicht in Galiläa (das häusliche Fest zu Cana kann der Natur der Sache nach nicht mitgerechnet werden), sondern in Jerusalem am Passah beginnt er sein öffentliches Wirken. Nicht von Galiläa nach Jerusalem, sondern von Jerusalem über Samarien nach Galiläa geht sein Weg, und die Galiläer begrüßen ihn

mit Begeisterung nicht um dessen willen, was er unter ihnen gethan hat, sondern wegen der Thaten, die sie ihn in Jerusalem hatten verrichten sehen. Warum handelte Jesus so? Warum begiebt er sich ἐκεῖθεν, d. h. aus Judäa durch Samarien, IV, 3. 42, nach Galiläa, und beginnt nicht vielmehr seine Wirksamkeit in seinem Vaterland? Der Evangelist antwortet: „weil Jesus selbst bezeugte, daß ein Prophet in seinem Vaterlande keine Ehre hat", und weil er darum begriff, daß die Galiläer ihrem Landsmann keinen Beifall schenken würden. [1]) Von dieser Voraussetzung geht der Evangelist auch sonst aus. Die galiläischen Brüder Jesu glauben nicht an ihn und spornen ihn an, von Galiläa nach Jerusalem zu gehen, „auf daß", sagen sie, „auch deine Jünger deine Werke sehen", VII, 3—5. Offenbar liegt auch dieser Erzählung die Voraussetzung zu Grunde, daß Jesus seine eigentlichen Anhänger in Jerusalem hatte. Auch das Zusammentreffen mit seinen ersten Jüngern, obschon einige galiläischen Ursprungs waren, I, 45. XII, 21 (vergl. XXI, 2), fand in Peräa Statt, an der Grenze von Judäa. In Jerusalem wohnte Nicodemus, III, 1. VII, 50. XIX, 39, und glaubten Viele an ihn, II, 23. vergl. VII, 25. 31. 40. 41. VIII, 30. XI, 45. 48. In Judäa befanden sich Maria, Martha und Lazarus, die besonderen Freunde Jesu, XI, 3. 5. 18. In Jerusalem anerkennt ihn ein Blindgeborener als den Sohn Gottes, IX, 35. 38, und glauben selbst viele Oberste an ihn, XII, 42. Von da kommen auch die Massen bei seinem Einzug ihm entgegen, XII, 17—19. Dagegen ist die Zeichnung der Galiläer, VI, 59, die Jesus suchen, „nicht um seiner Zeichen willen", was an sich schon eine niedere Stufe von Glauben ist, IV, 48, sondern, weil sie von den Broden gegessen haben, VI, 26, (vergl. V. 30. 41. 42. 52. 60. 66), auch abgesehen von IV, 44. 45 und VII, 3. 5, höchst ungünstig und dient als Commentar für das

---

[1]) Mit dieser Erklärung hört IV, 44 auf, eine crux der Ausleger zu sein, und es fallen: 1. die Tübing'sche Meinung, daß nach dem Evangelisten Judäa, und die von Hengstenberg, daß Bethlehem als das Vaterland Jesu vorausgesetzt sei, was mit der sonst vom Evangelisten ausgesprochenen Meinung über Galiläa, als Jesu Vaterland, streitet (S. 146); 2. die von Meyer, der sehr undeutlich den Grund für IV, 44 allein in V. 45 sucht; 3. die von Schweizer, welche auch ich früher theilte, daß V. 44 eine spätere Interpolation sei.

ungünstige Zeugniß Jesu, IV, 44. Resultat ist: Jesus beginnt seine öffentliche Wirksamkeit nicht in Galiläa, wo er geboren war, I, 46. 47. VII, 41. 52. XVIII, 5. 7. XIX, 19, sondern in Jerusalem, „weil, wie er selbst bezeugte, ein Prophet in seinem Vaterlande wenig gilt".

Eine ganz andere Vorstellung geben die Synoptiker. Nach ihnen beginnt Jesus sein öffentliches Wirken in Galiläa, Mark. I, 14. 15. Matth. IV, 12. 17. Luk. IV, 14, predigt zu Nazareth, Luk. IV, 16—39, und an dem Meere von Genezareth, Luk. V, 1—13. Mark. IV, 1 ff. Matth. XIII, 1 ff., erregt durch seine Predigt in einer Synagoge zu Capernaum das Staunen seiner Zuhörer, Mark. I, 22. (ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ, vergl. Matth. VII, 28), so daß der Ruf seines Namens in ganz Galiläa ausging, V. 28, und begiebt sich später zu demselben Zwecke auch nach den umliegenden Städten und Flecken, Mark. I, 38. Luk. IV, 43. 44. Matth. XI, 20. 24. Luk. X, 12—15. In Galiläa findet er seine ersten Jünger, Mark., I, 16—20. II, 13 ff. III. 13 ff., und thut seine Wunder, Mark. II, 1—12. III, 1—6. Matth. VIII, 25, so daß Alle entzückt sind und Gott preisen, Mark. II, 12. IV, 41. Matth. VIII, 27. Luk. VIII, 25. In Galiläa sendet er seine Jünger aus, Mark. VI, 7 ff., so daß sein Name selbst dem Täufer, Matth. XI, 1 ff., und Herodes, dem galiläischen Vierfürsten, zu Ohren kommt, Mark. VI, 14—16. In Galiläa hat er ansehnliche Anhänger, Jairus, den Obersten der Synagoge, Mark. V, 22, Joseph von Arimathia, Mark. XV, 43, ansehnliche Frauen, die ihm dienen, u. A. eine Maria von Magdala, Mark. XV, 40. 47. Matth. XXVII, 55. 61, und Johanna, die Hausfrau des Chuza, des Rentmeisters von Herodes, Luk. VIII, 3, während auch Martha und Maria, nach Luk. X, 38 ff., nicht in Bethanien, sondern, wie es scheint, in einem Flecken von Galiläa wohnten. Erst, nachdem er in Galiläa den Grund zu seinem Reformationswerke gelegt hatte, macht er die Hauptstadt des Landes zu dem Schauplatze seiner Wirksamkeit, und unternimmt, nachdem er als der gefeierte Prophet von Galiläa, begleitet von jubelnden Schaaren, die ihm aus Galiläa nachfolgen, seinen Einzug in Jerusalem gehalten hat, die Reinigung des Tempels, Mark. XI, 15 ff. Matth. XXI, 12 ff. und Luk. XIX, 45 f., womit er, nach dem vierten Evangelium, seine Laufbahn anfängt, II, 13 ff. Das Wort Jesu, betreffend sein Vater-

land, durch den vierten Evangelisten, IV, 44, auf ganz Galiläa angewendet, hat bei den Synoptikern dann auch allein Beziehung auf Nazareth, seine Vaterstadt, Mark. VI, 4. 1. Matth. XIII, 57. 54. Luk. IV, 24, vergl. V. 16.

Auf welcher Seite ist, bei dieser Verschiedenheit der Darstellung, die historische Wirklichkeit? Ist es wahrscheinlich, daß Jesus sein großes Reformationswerk zu Jerusalem angefangen und im ersten Augenblick eine Auctorität sich zugeschrieben habe, deren Anerkennung noch durch keine Predigt oder Werke von seiner Seite vorbereitet war? Ist es wahrscheinlich, daß ein bis dahin ganz Unbekannter, der sich noch durch Nichts legitimirt hatte, damit begonnen habe, in Jerusalem die bestehenden Mißbräuche zu stürzen und die jüdische Hierarchie in ihrem Herzen anzutasten? Ist es im Gegentheil nicht natürlicher und historischer, daß Jesus, wie die Synoptiker berichten, Mark. I, 14. Matth. IV, 12. Luk. IV, 14, nachdem Johannes vom Schauplatz abgetreten, seine Predigt in Galiläa begonnen, und erst, nachdem er der überall gefeierte Prophet geworden war, seine durch Wort und That bereits befestigte Auctorität und seine anerkannte sittliche Uebermacht zu Jerusalem geltend gemacht, und die jüdische Rechtgläubigkeit in ihrem Mittelpunkte selbst angetastet habe? Was im Besonderen die Tempelreinigung betrifft, ist der Gebrauch, den die Zeugen in dem Prozeß vor Cajafas, Mark. XIV, 58. Matth. XXVI, 61, und die Spötter unter dem Kreuze, Mark. XV, 29. Matth. XXVII, 40, von einem Worte Jesu machen, das nach dem vierten Evangelisten bei Gelegenheit der Tempelreinigung gesprochen worden sein soll, II, 19 (S. 65), nicht viel eher erklärlich bei der Voraussetzung, daß dieses Wort, nach den Synoptikern, wenige Tage zuvor, als nach dem vierten Evangelisten, mehr als zwei Jahre früher gesprochen ist? Liegt es nicht auf der Hand, daß die Versetzung der Tempelreinigung bereits an den Anfang der öffentlichen Wirksamkeit des Herrn bei dem Evangelisten zusammenhängt mit seiner Vorstellung von Jesus, als dem fleischgewordenen Wort, der mit dem großen Reformationswerke nicht wartet, bis sein Ansehen als Prophet genügend befestigt ist, sondern damit sogleich beginnt, als der Bevollmächtigte des Vaters, dessen Ansehen von keinem Zeugniß der Menschen abhängt?

Dagegen scheint der Bericht des vierten Evangelisten in Be-

treff der wiederholten Festbesuche zu Jerusalem historische Wahrscheinlichkeit vorauszuhaben vor der Erzählung der Synoptiker, nach welchen Jesus nur einmal, und zwar auf dem letzten Passahfeste, sich zu Jerusalem gezeigt hat. Undenkbar doch scheint es, daß Jesus, welcher die Gebräuche seines Volkes ehrte, des Besuches der Feste, die durch ganz Israel, von Galiläern sowohl als Judäern, in Ehren gehalten wurden, sich enthalten haben soll. Dazu kommt, daß Grund vorhanden ist, um die chronologische Genauigkeit des vierten Evangeliums in Betreff der Festreisen von Jesu anzuerkennen. Daß Matth. XXIII, 37. Luk. XIII, 34 auf Versuche hinzuweisen scheint, welche Jesus bereits bei früheren Festbesuchen machte, um die Bewohner von Jerusalem zu gewinnen, hierauf soll nicht zuviel Gewicht gelegt werden. Besteht doch nach Markus die Möglichkeit, selbst die Wahrscheinlichkeit, daß der Zeitraum zwischen dem Einzuge Jesu in Jerusalem und seiner Gefangennehmung von längerer Dauer gewesen ist, als durch den vierten Evangelisten berichtet wird. Nach diesem hält Jesus sechs Tage vor dem Feste, auf den zehnten Nisan, die Mahlzeit zu Bethanien, XII, 1, hält den folgenden Tag, also den elften, seinen Einzug in Jerusalem, und wird bereits in der Nacht auf den dreizehnten, XIII, 1. XVIII, 1 ff., gefangen genommen. Nach dieser Chronologie bleiben, da Jesus gegen den Abend in Jerusalem ankam, Mark. XI, 11, für Alles, was er, nach den Synoptikern, nach seinem Einzug zu Jerusalem verrichtet, und für den Streit, den er seitdem mit der Hierarchie zu Jerusalem geführt hat, Mark. XI, 11—XIII, 37 und parall., nur der zwölfte und ein Theil des dreizehnten des Monats übrig, welcher Zeitraum viel zu kurz scheint, und auch mit den Worten *καθ' ἡμέραν ἤμην πρὸς ὑμᾶς ἐν τῷ ἱερῷ διδάσκων*, Mark. XIV, 49, nicht wohl zusammenstimmt. Da nun in den Erzählungen der Synoptiker nichts ist, das chronologisch hindert, anzunehmen, daß Jesus das letzte Mal zu Jerusalem, vielleicht einige Wochen vor dem Passahfeste, an dem er starb, zugebracht habe, so wäre es möglich, daß *ποσάκις*, Matth. XXIII, 37, nicht auf eine öffentliche Predigt, die Jesus bei früheren Festbesuchen in Jerusalem gehalten, sich bezöge, sondern auf die wiederholten Besuche, die er während seines letzten Festbesuches täglich angestellt hatte, um die Bewohner von Jerusalem für seine Sache zu gewinnen. Auch die Bekanntschaft Jesu mit der Familie

in Bethanien weist nicht auf eine frühere öffentliche Predigt in Judäa und Jerusalem hin, um nicht davon zu reden, daß, wie später gezeigt werden soll, dieses Schwesterpaar, nach Lukas, nicht in Bethanien, sondern in Galiläa wohnte.

Auf welche Seite muß sich der Historiker hier stellen, auf die der Synoptiker, oder auf die des vierten Evangelisten? Entbehrt, was Jesus nach dem vierten Evangelisten an dem Feste gesprochen und gethan hat, wie wir weiter sehen werden, der historischen Wirklichkeit, dann bleibt von seinen historischen Erzählungen allein über, daß Jesus auch früher die Feste besucht hat, doch, ohne sich noch zu Jerusalem als den Messias anzukündigen, oder die Hierarchie in ihrem Herzen anzutasten, als einfacher Israelit, dem die gottesdienstlichen Gebräuche seines Volkes heilig sind. Eine Erinnerung hieran enthält vielleicht VII, 3—10. Jesus reist auf das Fest, V. 10, aber achtet die Zeit als noch nicht gekommen, V. 6. 8., um sich der Welt vorzustellen, *φανερὸν ἑαυτὸν τῷ κόσμῳ*, oder *ἐν παῤῥησίᾳ εἶναι*, V. 4, und geht also auf das Fest, *οὐ φανερῶς ἀλλὰ ὡς ἐν κρυπτῷ*, V. 10. Mit diesem Grundsatz, dem eine historische Grundlage schwerlich kann abgesprochen werden, ist im Streit Alles das, was der vierte Evangelist sowohl früher als in diesem Capitel erzählt von der heftigen Weise, in welcher Jesus die jüdische Hierarchie vom Anfang an bestritt, und um deren willen dann bereits damals der Plan geschmiedet wurde, ihn zu tödten, V. 18. VII, 19. 25. 44. 45 ff. Durch die Voraussetzung nun, daß Jesus früher die jüdischen Feste *οὐ φανερῶς*, sondern *ἐν κρυπτῷ* besucht hat, wird das Stillschweigen der synoptischen Ueberlieferung über seine Reisen erklärlich. Sie berichten von Jesu öffentlicher Wirksamkeit in dem jüdischen Lande, und melden also Nichts von den früheren Festreisen, welche mit dieser Wirksamkeit in keiner Verbindung standen, sondern allein die letzte, da Jesus, nachdem er seinen Einzug in Jerusalem als Messias gehalten hatte, das Reformationswerk fortsetzt, wozu in Galiläa der Grund gelegt worden war. Nun war seine Zeit gekommen (vergl. Joh. VII, 6. 8). Früher in Jerusalem als Reformator aufzutreten, verbot ihm die Vorsicht, V. 8. 9. Das Resultat ist: Jesus kann früher im Geheimen und als Privatperson die Feste in Jerusalem besucht haben, und hiervon blieb die Erinnerung bei dem vierten Evangelisten aufbewahrt. Aber unhistorisch,

ja, mit sich selbst im Streit, stellt derselbe Evangelist Jesus bereits auf den Festen, die seinem letzten Festbesuch vorangingen, als den heftigen Bekämpfer der Jerusalemischen Hierarchie dar.

§. 5.

Die Wunder Jesu.

Nach dem vierten Evangelisten vollbringt Jesus große Werke. Diese Werke sind Thaten göttlicher Macht. Niemand kann sie thun, wenn Gott nicht mit ihm ist, III, 2. „Die Sünder hört Gott nicht. Wäre dieser nicht aus Gott, so würde er nicht solches vermögen", IX, 32. 33. Sie sind also Zeichen seiner göttlichen Herrlichkeit, I, 50. 51. II, 11. IV, 48. VI, 26. IX, 3. XI, 4, so daß der Blindgeborene ihm deßwegen huldigt, als dem Sohne Gottes, IX, 35—38, vergl. V, 36. X, 37. 38. XI, 22. XIV, 10. 11. Jesus thut sie dann auch, um seine Herrlichkeit zu offenbaren, II, 11. Die Mutter erwartet auf der Hochzeit zu Cana, daß er ein Wunder thue, II, 3. 5. Er speist die Schaaren, weil er ein Wunder thun will, VI, 6. Der Blindgeborene ist blindgeboren, auf daß die Werke Gottes an ihm offenbar würden, IX, 4, und Jesus begiebt sich auf die Nachricht, daß Lazarus krank sei, nicht sogleich nach Bethanien, sondern wartet absichtlich noch zwei Tage, XI, 6, bis Lazarus gestorben ist, 11—14, auf daß die Herrlichkeit des Sohnes Gottes durch seine Auferweckung von den Todten zu Tage trete, XI, 4. 15.

Zur Beurtheilung des historischen Characters dieser Erzählungen bemerken wir Folgendes: 1. sie sind von der Art, daß selbst ein Mann, wie Lücke, sich gedrungen fühlt, zu erklären, daß einige Wunder in dem vierten Evangelium selbst für den gläubigsten Verstand unauflösliche Bedenken erregen. Diese Wunder sind ja im Streit mit der Offenbarung der Macht Gottes in den beharrlichen Gesetzen und Wirkungen der Natur, z. B. das Schaffen von einem so complicirten Organ wie das Auge bei einem Blindgeborenen, IX, 1 ff., die Aufhebung der Schwerkraft in einem Leib von Fleisch und Blut, VI, 19, die Wiederbelebung eines seit vier Tagen bereits verwesten Körpers, XI, 17. 43. 44, oder das Schaffen von Brod und gebratenem Fisch aus Nichts, mit Uebergehung

der Arbeit, die das Korn mit Mahlen, Kneten und Backen, und der Fisch durch Kochen oder Braten durchmachen muß, um als Brod und eßbarer Fisch zur Speise zu dienen, VI, 5 ff. Ueberdieß stehen diese Wunder im Widerspruch mit den allerersten logischen Gesetzen des Denkens. Nehmen wir z. B. zur Beurtheilung des Wunders zu Cana Wasser a und Wein e. Da nun Wasser eine ganz andere Substanz ist als Wein, so kommt der Satz „Wasser wird Wein" auf dasselbe hinaus, wie: a wird e, d. h.: a wird Nicht-a, was mit dem ersten logischen Gesetz der Identität streitet, nach welchem a ohne Mitwirkung von etwas Anderem a ist und a bleibt, und deßhalb auch Wasser nichts Anderes werden kann, als was es ist, nämlich Wasser. Sagt man aber: zu dem Factor a (Wasser) kam ein anderer Factor, z. B. die göttliche Allmacht, m, so daß nicht a (Wasser), sondern a + m Wein (e) geworden ist, so übersieht man nur, daß nach physikalischen Beobachtungen e (Wein) nicht ist a + m (Allmacht), sondern a unter Mitwirkung noch anderer bekannter Stoffe b, c, u. s. w., der organischen Kraft d, des Einflusses von Luft, Licht, Wasser, Erde u. s. w. f, g, u. s. w., mit anderen Worten, daß e nicht ist = a + m, sondern = a + b + c + d u. s. w. Hieraus müßte also folgen, daß e (Wein) gleich ist a (Wasser) + b + c + d u. s. w. (übrige Factoren des Weines), und zugleich = a (Wasser) + m. In arithmetischer Form erhält man Folgendes:

	Wein:	Wasser:	Uebrige Factoren:
Nach physikalisch. Beobachtung ist ..	e	= a	+ b + c + d etc.
Nach dem vierten Evang. ist	e	= a	+ m.
Hieraus folgt	a + b + c + d etc. = a + m.		
Und nach Abzug von a auf beiden Seiten	a	= a.	
	b + c + d etc. = m,		
	d. h. nicht-m = m.		

Nach dem einfachen Gesetz der Identität a = a kann Etwas, dessen Entstehen und Zusammensetzung bekannt ist, nicht auch auf andere Weise entstehen. Besteht Wein aus Wasser und anderen bekannten natürlichen Factoren, so kann Wein nicht auch auf eine andere Art außer dem Naturprozeß entstehen z. B. aus Wasser und einer unbekannten Wirkung. Lehrt die Wissenschaft, daß Wasser aus Wasserstoff und Sauerstoff zusammengesetzt ist, dann

kann Wasser nicht ebensogut auch auf eine andere Weise entstehen nach dem einfachen Gesetz, daß, da a = b + c ist, a nicht = b + d sein kann, weil daraus folgen würde: b + c = b + d, und also: c = d, d. h. c = nicht-c. Die Anwendung dieses logischen Gesetzes auf das Speisungswunder ergiebt folgendes Resultat: Nennen wir die 5 Brode und die 2 Fische a. Dieß Alles wird aufgegessen, so daß wir erhalten: a—a = 0. Statt dessen lehrt die Erzählung, daß, nachdem Alle gegessen hatten, mehr übrig blieb, als ursprünglich dagewesen war. Hieraus entsteht die Formel: a—a = a + b, oder a = 2a + b, was ungereimt ist.

Gehen solche Vorstellungen — trotzdem ein gelehrter Mann, wie Richard Rothe, in solchen Erweisungen der göttlichen Allmacht keine Schwierigkeit sieht [1]) — über alle denkbare Wirklichkeit hinaus, so sind die Wundererzählungen des vierten Evangeliums, vom Standpunkte der geschichtlichen Wirklichkeit betrachtet, auch in anderer Hinsicht unwahrscheinlich. Das Wunder zu Cana ist das erste Zeichen, das Jesus thut, II, 11, und doch erwartet die Mutter Jesu, daß er ein Wunder thue, II, 3. 5. Jesus weigert sich, ihr Gehör zu geben, weil seine Stunde noch nicht gekommen sei, II, 4, und doch thut er das verlangte Wunder unmittelbar darauf, II, 7—9. Dieselbe Schwierigkeit liefert die Speisungsgeschichte. Jesus weist das Verlangen nach einem sichtbaren Wunder, wie das Manna, ab, VI, 30 ff., und dennoch thut er ein Wunder ähnlicher Art, VI, 5—13. Unlogisch ist es ferner, wie wir früher bemerkten (S. 162), daß Jesus einen physisch Blindgeborenen heilt (IX, 6 ff.), weil er auf geistlichem Gebiet das Licht der Welt ist, IX, 5, daß Lazarus körperlich auferstehen sollte, XI, 23, weil Jesus geistliches Leben weckt, XI, 25. Jesus wird zornig (ἐνεβριμήσατο), weil er Maria und die sie begleitenden Juden über den Tod des Lazarus weinen sieht, XI, 33, was, menschlich betrachtet, unnatürlich und mit dem bekannten Charakter Jesu im Streit ist, aber auf dem Standpunkte des Evangelisten sich erklären läßt, insofern der fleischgewordene Logos mit Recht sich erzürnt über die Geistesträgheit und den Unglauben von Menschen, die, trotz seiner Ankündigung, XI, 23, und während

---

[1]) Theolog. Stud. und Krit. 1858. p. 29.

er selbst, die Auferstehung und das Leben, in Person gegenwärtig ist, über den Tod des Lazarus weinen und damit anzeigen, daß sie auf seine Wundermacht nicht rechnen, XI, 37. 38, anstatt sich zu freuen in der Aussicht, in der Auferweckung des Gestorbenen die Herrlichkeit des Vaters und des Sohnes zu sehen, XI, 4. 40. In diesem Zusammenhange konnte dann auch Jesus selbst den Juden zufolge, die ihn nicht begriffen, weinen, weil er den Freund verloren hatte, XI, 35. 36; aber nicht dem Evangelisten zufolge, auf dessen Standpunkt die Thränen nichts anderes sein können, als der Ausdruck für die Trauer des Herrn über den Unglauben der Juden (vergl. Luk. XIX, 41. 42 [1]). Auch das Dankgebet, das er nicht für sich selbst, sondern allein wegen der Umstehenden ausspricht, XI, 41. 42, ist mit dem wahren menschlichen Charakter Jesu und mit seinen Gebeten bei den Synoptikern im Widerspruch und würde selbst seinen Charakter verdächtigen, wäre hier überhaupt ein Mensch vorgestellt und nicht vielmehr der Eingeborene des Vaters, der fleischgewordene Logos, für welchen als Solchen jedes menschliche Gebet um Erhörung überflüssig ist, und sogar eine Ungereimtheit wäre.

Solche Unwahrscheinlichkeiten würden auch ohne die Frage nach der physischen und logischen Möglichkeit der Thatsachen, den historischen Charakter dieser Erzählungen schon zweifelhaft machen, wenn uns nicht überdieß klar geworden wäre, daß die Darstellung dieser Thatsachen bei dem Evangelisten den Ideen untergeordnet ist, welche durch dieselben ausgedrückt werden sollen (s. S. 162 — 168).

Vergleichen wir mit diesen Wundererzählungen die Berichte der Synoptiker über Jesu Wunderthaten, so fällt der Unterschied in die Augen.

1. Die Synoptiker erzählen außergewöhnliche Heilungen von Paralytischen, Mark. II, 4 ff., von Blinden, von denen Einige erst langsam zu sehen beginnen, Mark. VIII, 22—26, von Besessenen, die durch Fasten und Beten, Mark. IX, 29, genesen, auch Auferweckungen von Todten, Mark. V, 22 ff., Luk. VII, 11 ff.; der vierte Evangelist wählt aus diesen verschiedenen Wunderklassen Ein Exemplar für seinen besonderen Zweck aus, doch so, daß dadurch die

---

[1]) Strauß, Leben Jesu, 1864. p. 474.

Wundermacht Jesu viel stärker zum Vorschein kommt; ein Paralytischer, der 38 Jahre krank gewesen ist, ein Blinder von Geburt, eine Genesung aus der Ferne, nicht um das Verlangen eines Hauptmanns zu befriedigen, dessen Glaube die Erwartung Jesu übersteigt, wie bei Matth. VIII, 8. 10, sondern ohne daß der königliche Hofbeamte es verlangt, IV, 47. 49, offenbar, damit die Wundermacht Jesu sich um so stärker bewähre, IV, 50; ein Todter, der nicht, wie die Tochter des Jairus, eben gestorben ist, so daß an der Wirklichkeit ihres Todes gezweifelt werden kann (s. Mark. V, 39 und parall.), oder, wie der Jüngling zu Nain, eben hinausgetragen wird, Luk. VII, 11 — 16, sondern einer, dessen Leib vier Tage im Grabe gelegen und bereits in Verwesung übergegangen ist, XI, 39.

2. Diese drei Wunderthaten gehören zu einer Klasse von Handlungen, von welchen auch die synoptische Ueberlieferung berichtet, kommen aber in der vergrößerten Form und mit den Nebenumständen, unter welchen sie vom vierten Evangelisten berichtet werden, in jener Ueberlieferung nirgends vor. Unerklärlich ist es besonders, daß eine That, wie die Auferweckung des Lazarus, welche vor Freund und Feind Statt fand, XI, 19. 31. 33. 37. 45, in der Hauptstadt so ungeheures Aufsehen machte, V. 46. XII, 9. 10, und auf die Entwickelung des Schicksals Jesu einen so entscheidenden Einfluß ausübte, XI, 47—53, so ganz aus dem Gedächtniß verschwunden sein sollte, daß die Synoptiker davon nicht nur ganz und gar schweigen, sondern selbst für den Vorfall in Bethanien in ihren Erzählungen keinen Platz lassen. Nach Markus geht ja Jesus auf seiner letzten Reise durch das ostjordanische Land nach Judäa, X, 1. 32. Matth. XIX, 1. Luk. XVII, 11. XVIII, 31, kommt zu Jericho an, Mark. X, 46, Matth. XX, 29. Luk. XVIII, 35. XIX, 1, nähert sich Bethphage und Bethanien, Mark. XI, 1. Matth. XXI, 1. Luk. XIX, 29, und hält darauf, ohne sich zu Bethanien aufzuhalten, seinen feierlichen Einzug in Jerusalem, Mark. XI, 2 — 11. Matth. XXI, 2 — 11. Luk. XIX, 30—44. Dieses Stillschweigen der Synoptiker über eine so wichtige That würde die geschichtliche Wirklichkeit des betreffenden Berichtes mit Recht schon höchst verdächtig machen, beständen nicht außerdem Gründe, die ganze Person des Lazarus für eine Erdichtung zu halten, entstanden aus Luk. XVI, 20. 23. 24. Sollte es zu weit ge-

sucht sein, den vierten Evangelisten seinen Lazarus dieser Erzählung entlehnen zu lassen? Fällt es nicht in die Augen, fragt Baur, daß, während Abraham im Gleichniß erklärt, selbst, wenn Jemand (Lazarus), wie der reiche Mann verlangte, von den Todten auferstände, würden die Brüder des reichen Mannes (das Sinnbild der unbußfertigen Juden) doch sich nicht bekehren, XVI, 30. 31, der vierte Evangelist den Lazarus thatsächlich von den Todten wiederkehren läßt mit dem Erfolg, daß die Juden dadurch sich nicht bekehren lassen, und so auf die im Gleichniß ausgesprochene Wahrheit das Siegel drückt?

3. Bei den Synoptikern steht die Ausübung der Heilkraft Jesu in der genauesten Verbindung mit dem Glauben der Kranken, Mark. V, 36. VII, 29. IX, 23. 24. X, 52; so daß Jesus zu Nazareth keine Wunder thun konnte wegen ihres Unglaubens, Mark. VI, 5. 6. Bisweilen ist es selbst dieser Glaube allein, der, ohne Mitwirkung Jesu, die Heilung verursacht, Mark. V, 24—34 [1]).

Bei dem vierten Evangelisten dagegen ist der einzige Factor des Wunders die Allmacht des Gottessohnes.

4. Bei den Synoptikern thut Jesus Wunder, aber legt solchen Thaten kein besonderes Gewicht bei. Auch seine Schüler, Mark. VI, 7 (vergl. IX, 18. 19. XI, 23. 24), Matth. X, 1. XXI, 21. 22, selbst Einer, der nicht zu seinem Kreise gehörte, Mark. IX, 38—40, und auch die Schüler der Pharisäer thun Wunder und treiben Dämonen aus, Matth. XII, 27. Dieß nicht allein; sondern Jesus warnt vor falschen Propheten, die Zeichen und Wunder thun würden, Matth. VII, 22. 23. Mark. XIII, 22.

---

[1]) Mark. V, 25 — 34. Daß Jesus, durch die Frau krampfhaft berührt, sich umsieht und fragt: „wer hat mich angerührt?" ist sehr natürlich. Die Jünger aber, die von der Frau nichts wußten, mußten die Frage auffallend finden, da Jesus sich hier unter einer Schaar von Menschen befand, die einander drängten, V, 31, und kamen daher, nachdem sie von dem Vorfall mit der Frau Kenntniß genommen hatten, auf ihrem Wunderstandpunkt von selbst dazu, die Frage Jesu daraus zu erklären, daß er eine Kraft von sich ausgehen gefühlt habe, V. 30. Diese Worte, die bei Markus noch einfach eine pragmatische Bemerkung des Evangelisten sind, werden sogleich bei weiterer Verbreitung der Ueberlieferung, Jesu selber in den Mund gelegt, Luk. VIII, 46. Die Frau ist also nicht durch Jesus (s. Mark. V, 28. 29), sondern allein durch ihren Glauben geheilt worden. Mark. V, 34. Luk. VIII, 48.

Matth. XXIV, 24, woraus also folgt, daß die Wundergabe als χάρισμα τῶν ἰαμάτων nicht ausschließlich Jesu eigen war, und also auch als solche kein Beweis seiner göttlichen Allmacht sein konnte. Bei dem vierten Evangelisten dagegen steht Jesus als Wunderthäter ganz allein; „die größeren", welche die Seinen verrichten sollten, XIV, 12, sind ja keine Wunder auf physischem Gebiet, sondern Werke geistiger Art.

5. Bei den Synoptikern thut Jesus solche Werke dann auch nicht, um seine göttliche Sendung zu beweisen. Er weist sogar in der sinnbildlichen Erzählung, Matth. IV, 6. 7, dieses Mittel als eine Versuchung des Teufels ab, nennt seine Zeitgenossen, die Wunder für ihren Glauben begehren, ein bösartiges und ehebrecherisches Geschlecht und hält ihnen das Vorbild der heidnischen Männer von Ninive, die, ohne Zeichen zu sehen, auf die Predigt von Jonas sich bekehrt hatten, und das Vorbild der Königin des Mittags vor Augen, welcher es wieder nicht um Zeichen, sondern um die Weisheit Salomons zu thun war, Matth. XII, 39. 41. 42 [1]). Auch weist er seine Schüler auf das Vorrecht hin, daß ihre Namen, als die von echten Kindern Gottes, im Himmel aufgeschrieben seien, als auf Etwas, was mehr werth sei, als die Macht, womit sie sich die Geister unterwerfen, Luk. X, 20. Johannes der Täufer, Matth. XI, 2 ff., hört im Kerker von den (Wunder-) Thaten Jesu und glaubt hieraus schließen zu müssen, daß er der Messias sei, der kommen soll; wird aber durch Jesus in prophetischer Bildersprache und mit der Ermahnung, sich an einem solchen Messias nicht zu ärgern, hingewiesen auf seine geistigen Werke. Blinde werden sehend (vergl. Luk. IV, 18. 19. Jes. LXI, 1. XLII, 7. XXXV, 5), Lahme wandeln (vergl. Jes. XXXV, 6), Aussätzige (am Herzen) werden gereinigt, Taube hören (vergl. Jes. XXIX, 18. XXXV, 5. und Matth. XIII, 9. 13. 23), und die todt sind in Sünden, werden aufgeweckt (vergl. Hos. VI, 2. Ezech. XXXVII, 13. 14. Jes. XXVI, 19. Luk. XV, 24. 32. Ephes. II, 1. 5. V, 14. Col. II, 13). Jesus vollbringt ergreifende Heilungen, aber allein als Tha-

---

[1]) Vergl. Luk. XI, 29 — 32. Mark. VIII, 11. 12. Matth. XVI, 1—4. Siehe über Matth. XII, 40, was ich in den Beiträgen von v. Willes 1845, IV, p. 36 — 112 geschrieben habe.

ten der Menschenliebe (σπλαγχνισθείς), Mark. I, 41. VIII, 2. Matth. XIV, 14. Luk. VII, 13. Act. X, 38 (διῆλθεν εὐεργετῶν), und unterscheidet sich allein durch den sittlichen Grundsatz, womit er das ihm eigene χάρισμα τῶν ἰαμάτων und der δυνάμεις anwendet, von Anderen, die auch, sei es dann auch im geringeren Grade, dieselbe oder eine ähnliche Gabe besitzen. Er will denn auch nicht, daß solche Thaten ruchbar werden, Mark. I, 44. V, 43. VIII, 26, während er hingegen von seiner Lehre wünscht, daß sie, jetzt noch in das Ohr gesprochen, auf den Dächern gepredigt werden solle, Matth. X, 27. Bei dem vierten Evangelisten steht beim Wunder der sittliche Grundsatz der Liebe nicht im Vordergrund, sondern dient das Wunder hauptsächlich dazu, die Allmacht und Herrlichkeit des Sohnes Gottes in's Licht zu stellen, und verrichtet Jesus seine Wunder auch nicht gelegentlich, sondern vorsätzlich, ja, er ruft die Nothwendigkeit dazu, wie im Fall des Lazarus, durch das Warten auf seinen Tod herbei.

6. Bei den Synoptikern endlich giebt es eine ganze Klasse von Thaten, das Heilen der Dämonischen, an deren Existenz und Heilung historisch nicht gezweifelt werden kann, worüber aber der vierte Evangelist schweigt, wahrscheinlich, weil sein dogmatischer Standpunkt den Einfluß der Geisterwelt auf den Stoff ausschloß. Resultat ist: Haben auch die Synoptiker einige Thaten Jesu unter dem Einfluß der damaligen Wundersucht vergrößert und vielleicht hie und da als Thatsache dargestellt, was, ursprünglich parabolisch ausgesprochen, wie z. B. das Bedrohen des Sturmes auf dem See, Mark. IV, 35—41. Matth. VIII, 23—27. Luk. VIII, 22—25, der wunderbare Fischfang, Luk. V, 4—11, das Wunder mit den Broden (vergl. Mark. VIII, 18. 19) [1]), und das Verfluchen des

---

[1]) Nach diesem Berichte des Markus werden die Jünger, die bei der Warnung Jesu vor dem Sauerteig der Pharisäer und des Herodes an eigentliches Brod denken, durch Jesus des Unverstandes beschuldigt und zu ihrer Zurechtweisung hingewiesen auf die beiden Gelegenheiten, bei welchen er die Volksschaaren mit Brod gespeist habe, (V. 19. 20, vergl. Matth. XVI, 6—12). So aufgeklärt, begreifen sie nun (V. 21), daß Jesus, indem er von Sauerteig sprach, „die Lehre" der Pharisäer gemeint hat. Der Zusammenhang ist hier verwirrt, und Niemand begreift, wie die Erinnerung an die physische Brodvermehrung die Jünger darauf führen sollte, daß Jesus von Sauerteig im uneigent-

Feigenbaumes, Mark. XI, 12—14. 20. 21. Matth. XXI, 18 ff., vergl. Luk. XIII, 6 — 9, sich in der Ueberlieferung zu einem physischen Wunder gestaltet hat: so ist gleichwohl die Charakteristik der Wunder in ihren Schriften von der Art, daß sie auf physischem Gebiet nicht einzig Jesu eigen sind, und auf religiös sittlichem Gebiet, wenigstens als solche, wenig, oder keinen Werth haben. Der Christus der Synoptiker will kein Thaumaturg oder Wunderthäter sein, sondern der Schöpfer von Licht und Leben in der durch Sünde verfinsterten und verdorbenen Menschheit, Luk. IV, 18—21. Der Christus des vierten Evangelisten dagegen ist im höheren Sinne des Wortes der Wunderthäter, der mit Gottes Allmacht wirkt; sei es dann auch, daß nicht die sichtbare Seite des Wunders, sondern die darin ausgedrückte Idee das eigentliche ist, das den wahrhaft Gläubigen anzieht und mit Jesus verbindet. Der vierte Evangelist vertritt eines Theils den Standpunkt, worauf in der juden-christlichen Ueberlieferung manche Thaten Jesu, welchen dieser selbst keinen besonders göttlichen Charakter zuerkannt hatte, bereits den Charakter von Zeichen seiner göttlichen Sendung angenommen hatten, (vergl. Act. II, 22); unterscheidet sich aber andererseits vom jüdischen Christenthum dadurch, daß er beim sichtbaren Wunder nicht stehen

---

lichen Sinne gesprochen habe. Die Verwirrung hört auf, wenn man annimmt, daß Jesus nicht der Erzählung zufolge, wie sie vorliegt, sondern nach der geschichtlichen Wirklichkeit die Jünger daran erinnert, wie er bei früheren Gelegenheiten auch von der Wahrheit oder dem Worte Gottes, als von einem lebendigmachenden Brode gesprochen habe, so daß sie durch die eigentliche Auffassung seiner Worte sich als sehr unverständig auswiesen. Ich stelle mir daher die ursprüngliche Thatsache der Brodaustheilung durch Jesus so vor: Jesus hatte bei mehr als Einer Gelegenheit eine große Schaar durch die Kraft seines Unterrichts mit dem Brode des Lebens gespeist; er hatte von diesem Lebensbrode gesprochen als von einem Brod, das, wie klein auch im Anfang (Matth. XIII, 33), im Unterschied von irdischem Brode, die Eigenschaft habe, Tausende zu sättigen, und zugleich auch nicht abzunehmen, wie Viele auch davon äßen. Hatte Jesus so die Schaaren mit Lebensbrod gespeist, wie leicht konnte in der Ueberlieferung diese geistige Speisung in die Erzählung einer leiblichen Speisung übergehen, wie unsere Evangelien dieselben uns liefern. Die Sache ist also diese. Aus der geistigen Speisung entstand schon frühe die Vorstellung einer leiblichen Speisung. Der vierte Evangelist nimmt diese letztere als Thatsache herüber aus der bestehenden Ueberlieferung, sieht aber darin nur die Abspiegelung der Idee, daß Jesus die Seelen der Menschen mit dem Brode des Lebens speise.

bleibt, sondern es als den Ausdruck der Wirksamkeit des Herrn auf geistigem Gebiet betrachtet, die als Idee hinter der sichtbaren Wunderthat verborgen liegt. Durch diese Symbolisirung des Wunders zeigt der Evangelist auf der einen Seite, daß er über den vulgären Wunderglauben dogmatisch erhaben ist, welcher sich an der äußern Seite des Wunders vergafft, weckt aber dadurch auch andererseits Zweifel an dem historischen Charakter dieser Thatsachen, wo sie nicht vom idealen Standpunkte, sondern von dem der Wirklichkeit aus betrachtet werden. Von diesem letzteren Standpunkte aus angesehen, sind die Wunder des vierten Evangelisten Erzählungen, die theils in allgemeinen Umrissen bereits in der synoptischen Ueberlieferung bestanden, theils frei durch den Evangelisten geschaffen sind, mit der Absicht, die wundersüchtigen Zeitgenossen von der sichtbaren Seite der Jesu zugeschriebenen Wunder zu der Idee eines rein geistigen Messias zu erheben, der für den Evangelisten allein Werth hat. In Verbindung hiermit kann sogar die Frage entstehen, worauf wir später in diesem Werke zurückkommen, ob der Evangelist seine Wundererzählungen für historisch gehalten wissen wolle?

§. 6.

Die Predigt Jesu nach ihrer Form.

Der erste Punkt, den wir bei der Beurtheilung des historischen Charakters der Predigt Jesu nach dem vierten Evangelisten in's Auge fassen, betrifft die Form der Reden, welche in dieser Schrift Jesu zugeschrieben werden. Hier drängt sich nun zuerst die Beobachtung auf, daß die Reden Jesu in Stil und Wortauswahl nicht allein, wie früher gezeigt worden ist (S. 186. 187), denen des Täufers, sondern auch der Schreibart des Evangelisten und des Verfassers der Briefe, sei dieser nun der Evangelist selbst, oder ein Geistverwandter, vollkommen gleichförmig sind, wie folgende Tabelle zeigen kann:

Jesus.	Der Evangelist.	Die Briefe.
II, 4: *οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου*, XII, 23.	VII, 30. VIII, 20. XIII, 1.	
III, 3. 6: *γεννηθῆναι ἄνωθεν.*	I, 13: *ἐκ θεοῦ γεννᾶσθαι.*	1 Br. II, 29. III, 9. IV, 7. V, 1. 18.
III, 7: *γεννᾶσθαι ἐκ τῆς σαρκός.*	I, 13: *ἐξ αἱμάτων ἐκ θελήματος σαρκὸς,—γεννᾶσθαι.*	
III, 5. 6: *ἐκ τοῦ πνεύματος γεννᾶσθαι.*		1 Br. III, 9: *ὅτι σπέρμα αὐτοῦ (τοῦ θεοῦ) ἐν αὐτῷ μένει.*
III, 8: *οὐκ οἶδας ποῦ ὑπάγει.* XII, 35: *ὁ περιπατῶν ἐν τῇ σκοτίᾳ οὐκ οἶδε ποῦ ὑπάγει.*		1 Br. II, 11: *ἐν τῇ σκοτίᾳ περιπατεῖ καὶ οὐκ οἶδε ποῦ ὑπάγει.*
III, 11: *ὃ ἑωράκαμεν μαρτυροῦμεν.*		1 Br. I, 2.
III, 11: *μαρτυρίαν λαμβάνειν*, V. 34.		1 Br. V, 9.
III, 15. 16. V. 24. 26. 39. VI, 40. 47. 54: *ζωὴν αἰώνιον ἔχειν.*	XX, 31.	1 Br. III, 15. V, 13.
III, 16 ꝛc.: *ὁ κόσμος.*	I, 10.	1 Br. II, 2. IV, 5 ꝛc.
III, 16. 18: *ὁ μονογενὴς υἱός.*	I, 14. 18.	1 Br. IV, 9.
III, 17 ꝛc.: *ἀποστέλλειν τὸν υἱὸν εἰς τὸν κόσμον.*	IX, 7.	1 Br. IV, 9. 10. 14.
III, 18: *πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ μονογ.*	I, 12. II, 23.	1 Br. V, 13.
III, 19: *τὸ φῶς.*	I, 5. 7—9.	
III, 19: *ἠγάπησαν μᾶλλον.*	XII, 43.	
III, 19: *τὸ σκότος.*		1 Br. I, 6.
III, 19. VII, 7: *ἔργα πονηρά.*		1 Br. III, 12.
III, 20: *πᾶς γὰρ ὁ*		1 Br. II, 23. 29. II,

Jesus.	Der Evangelist.	Die Briefe.
πράσσων, IV, 13. VI. 40. 45. VIII, 34. XIX, 12.		3. 4. 6. 9. 10. 15. V, 1. 18.
III, 21: ἀλήθεια, VIII, 32. 40 ꝛc.	I, 14. 17.	1 Br. II, 21.
III, 21: ποιεῖν τὴν ἀλ.		1 Br. I, 6.
IV, 21: ὁ πατήρ.	I, 18.	1 Br. I, 2. II, 23.
IV, 23: ἀληθινός, VI, 32. VIII, 16. XV, 1. ꝛc.	I, 9.	1 Br. II, 8. V, 20.
IV, 35: ἐπαίρειν τοὺς ὀφθ.	VI. 5, XI, 41. XVII, 1.	
IV, 36: μισθὸν λαμβάνειν.		2 Br. 8.
IV, 48: σημεῖα, VI, 26.	II, 23. VI, 2. XII, 37.	
V, 19: ὁ πατήρ, ὁ υἱός. 20. 21—23 ꝛc.	I, 18.	1 Br. I, 3. II, 22.
V, 24: μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν.	XIII, 1.	1 Br. III, 14.
V, 27: ἐξουσίαν ἔδωκε	I, 12.	
XVII, 2.		
V, 31. 32. 36. 37—39 ꝛc.: μαρτυρεῖν περί.	I, 7. 8. 15. II, 25.	1 Br. V, 9. 10.
V, 32: μαρτυρίαν μαρτυρεῖν.		1 Br. V, 9. 10.
V, 33: XVIII, 37: μαρτυρεῖν τινι.		3 Br. 3. 6. 12.
V, 33: ὑμεῖς ἀπεστάλκατε πρὸς Ἰωάννην.	I, 19: ἀπέστειλαν οἱ Ἰουδ.	
V, 37: ὁ — πατήρ, ἐκεῖνος μεμαρτύρηκε περὶ ἐμοῦ, VIII, 18.		1 Br. V, 9. 10.
V, 38: τὸν λόγ. αὐτοῦ — ἐν ὑμ. μένοντα.		1 Br. II, 14.
V, 41: δόξα παρὰ ἀνθρ.	XII, 43: δόξα τῶν	

Jesus.	Der Evangelist.	Die Briefe.
44: *δόξα παρὰ τοῦ θεοῦ.*	*ἀνθρ. — δόξα τοῦ θεοῦ.*	
VI, 37: *ἐκβάλλειν ἔξω*, XII, 31. XV, 6.	IX, 34.	
V. 43: *λαμβάνειν (τὸν Χρ).*	I, 12.	
V, 44: *πῶς δύνασθε πιστεῦσαι.*	XII, 39: *οὐκ ἠδύναντο πιστεύειν.*	
VI, 45: *ἔστι γεγραμμένον*, X, 34.	II, 17. XII, 14.	
VI, 46: *οὐχ ὅτι τὸν πατέρα ἑώρακέ τις, εἰ μὴ κτέ.*	I, 18: *θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε· ὁ μονογ. κτέ.*	1 Br. IV, 20.
VI, 56: *ἐν ἐμοὶ μένει κἀγὼ ἐν αὐτῷ*, X, 38, XIV, 10. 20.		1 Br. II, 27. III, 6. 24.
VII, 17: *ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι*, VIII, 47.		1 Br. IV, 3. 6.
VII, 33: *ὑπάγω πρὸς τὸν πέμψ.*	XIII, 3	
VIII, 17: *ὁ νόμος ὁ ἐμέτ.* VII, 19. X. 34. XV, 25.	I, 17.	
VIII, 23: *ἐκ τούτου τοῦ κόσμου εἶναι*, XVII, 14.		1 Br. II, 16. IV, 5.
VIII, 29: *ἀρεστὰ αὐτῷ ποιῶ.*		1 Br. III, 22.
VIII, 44: *ἀνθρωποκτόνος.*		1 Br. III, 15.
VIII, 44: *τὸ ψεῦδος — ἀλήθεια.*		1 Br. II. 21.
X, 15. 17. 18: *ψυχὴν τιθέναι*, XV, 13.		1 Br. III, 16.
XII, 27: *ἡ ψυχὴ μου τετάρακται.*	XI, 33. XIII, 21.	

Jesus.	Der Evangelist.	Die Briefe.
XII, 35: *περιπατεῖν ἐν τῇ σκοτίᾳ.*		1 Br. II, 11.
XIII, 33: *τεκνία.*		1 Br. II, 12. 28. III, 7. 18. IV, 4. V, 21.
XIII, 34: *ἐντολὴ καινή.*		1 Br. II, 7. 8. III, 23.
XIII, 34: *ἀγαπᾶν ἀλλήλους.*		1 Br. III, 23.
XIII, 35: *ἀγάπην ἔχειν ἐν τινι.*		1 Br. IV, 16.
XIV, 7. 9: *γινώσκειν (τὸν Χρ.), τὸν Θεόν,* X, 15. XVI, 4: *τὴν ἀλήθ.,* VIII, 32.		1 Br. II, 3. 4. 13. 14. III, 6. 2 Br. 1.
XIV, 14. XV, 7. 16: *αἰτεῖν.*		1 Br. III, 22. V. 14.
XIV, 15: *ἐντολὰς τὰς ἐμὰς τηρεῖν,* 21. 23. 24. XV, 10. XVII, 6.		1 Br. II, 3. 4. III, 22. 24. V. 2. 3.
XIV, 16: *ἐρωτᾶν,* XVI, 26. XVII, 9.		1 Br. V. 16.
XIV, 16: *ἄλλος παράκλητος,* 26. XV, 26. XVI, 7.		1 Br. II, 1.
XIV, 17: *τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας,* XV, 26. XVI, 13.		1 Br. IV, 6.
XV, 4: *μένειν ἐν αὐτῷ,* 5. 7.		1 Br. II, 27. 28.
XV, 10: *μένειν ἐν τῇ ἀγάπῃ.*		1 Br. IV, 16.
XV, 11: *ἡ χαρὰ ἡ ἐμὴ — πληρωθῇ,* XVI, 24. XVII, 13.		1 Br. I, 4. 2 Br. 12.
XV, 12. XVII, 13: *αὕτη — ἵνα* und *ὅτι* III, 19.		1 Br. III, 11. 23. V, 3. I, 5. V, 11. 14. 2 Br. 6.

Jesus.	Der Evangelist.	Die Briefe.
XV, 26: *ἐκεῖνος (τὸ πν. τῆς ἀλ.) μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ.*		1 Br. V, 6: *τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ μαρτυροῦν.*
XVI, 2: *ἀποσυνάγωγος.*	IX, 22. XII, 42.	
XVI, 11. XII, 31. XIV, 30: *ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου.*		1 Br. IV, 4.
XVI, 23: *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ἐμὲ οὐκ ἐρωτήσετε οὐδέν.*		1 Br. II, 27.
XVI, 25. XVIII, 20: *παῤῥησίᾳ λαλεῖν.*	VII, 4. 13. XI, 54.	
XVI, 33: *νενίκηκα τὸν κόσμον.*		1 Br. V, 4. 5.
XVII, 3: *ὁ μόνος ἀληθινὸς Θεός.*		1 Br. V, 20.
XVII, 5: *Ἰησοῦν Χριστόν.*	I, 17.	1 Br. I, 3. 7. II, 1, IV, 2. V, 6. 20.

Bei dieser Uebereinstimmung in Stil und Worten ist nur die Wahl zwischen zwei Möglichkeiten. Der Evangelist und Briefsteller, wenn nämlich dieser der Evangelist selbst ist, hat entweder seinen Stil nach demjenigen Jesu gebildet, oder diesen in seinem Stil reden lassen. Das Erste ist ungereimt, weil Jesus Nichts geschrieben hat, woran man seinen Stil hätte nachbilden können, und bei seinem mündlichen Unterricht sich ganz anderer Formen bediente, so daß von den charakteristischen Worten des vierten Evangelisten nahezu kein einziges bei den Synoptikern gefunden wird, dagegen die synoptische Terminologie dem vierten Evangelisten ganz fehlt. Es bleibt daher nur die Annahme übrig, daß der Evangelist seine eigene philosophische Ausdrucksweise Jesus in den Mund gelegt hat, woraus dann folgt, daß die Reden Jesu im vierten Evangelium, wenigstens was die Form betrifft, nicht historisch sind.

Dieß erhellt auch aus folgenden Einzelheiten. Der Schriftsteller läßt Jesus auf dem Laubhüttenfest, VII, 21, über dasselbe

Werk sprechen, welches dieser, V, 1 ff., auf einem früheren Feste verrichtet hatte, gleich als wären Zeit und Personen noch dieselben, wie damals, und scheint also vielmehr seinen eigenen, kurz vorher mitgetheilten Bericht festzuhalten, als eine historische Vorstellung von Jesu Worten zu geben. Ebenso unnatürlich ist es, wenn Jesus, XIII, 33, seinen Jüngern ein Wort in's Gedächtniß ruft, das er früher, VIII, 21, zu den Juden gesprochen hatte; wenn er, X, 26, mit einem καθὼς εἶπον ὑμῖν am Fest der Tempelweihe sein Wort über die πρόβατα an Worte anknüpft, die er über denselben Gegenstand auf dem früheren Laubhüttenfeste gesprochen hatte, oder mit dem gleichen εἶπον ὑμῖν, V. 25, seinen Zuhörern frühere Aussprüche über seine Person in's Gedächtniß ruft, als wären die Personen, zu welchen er hier redet, ganz die gleichen wie früher. Endlich liefert die Rede XII, 44—50, die als Recapitulation des Hauptinhaltes der Reden Jesu in diesem Evangelium, in den Mund Jesu nicht paßt, den Beweis, daß die Reden Jesu bei dem Evangelisten nur die Form sind, in welcher er seine eigenen Ansichten über Person und Werk Jesu ausspricht. Ferner fehlt die eigentliche Weise, in der Jesus nach den Synoptikern in kurzen Sprüchen, wie z. B. in der Bergrede sich hören läßt, in diesem Evangelium beinahe ganz, und der Unterricht durch Gleichnisse ganz und gar. Der Evangelist liebt die Parabeln nicht. Wohl spricht sein Christus dann und wann ἐν παροιμίαις, XVI, 25, (von den eigentlichen παραβολαὶ wohl zu unterscheiden —), aber die Zeit sollte kommen, und das vierte Evangelium muß selbst das Seinige dazu beitragen, daß Jesus die Wahrheit nicht in verblümten Worten (παροιμίαι), sondern offen (παρρησίᾳ) verkündigt, XVI, 25. 29. Gespräche, wie bei den Synoptikern, in welchen die Charaktere der sprechenden Personen unterschieden werden, liefert das vierte Evangelium beinahe keine. Der Dialog ist meistens nur eine Form, in welcher an der Hand der meistens unnatürlichen und platten Auffassung der Worte Jesu durch die Juden und selbst seiner eigenen Schüler die langen Reden Jesu fortgesponnen werden. Nicht allein reden Jesus und der Täufer, wie der Evangelist, sondern auch die samaritanische Frau, IV, 12, (vergl. VIII, 53), IV, 25 (vergl. XVI, 13), die Jünger, VI, 68. 69 (vergl. V. 63, I. Br. IV, 16), XVI, 30 (vergl. XIII, 3. XVII, 8. XVI, 28), der Blindgeborene, IX, 30 (vergl. IV, 37. VII, 28.

VIII, 14), V. 33 (vergl. I, 14. VI, 46. VII, 29), die Schaaren, XII, 34 (vergl. III, 14), bis auf Pilatus herab, XIX, 9 (vergl. VII, 28. VIII, 14), gebrauchen Ausdrücke, die nach dem vierten Evangelium Jesu eigen sind. Dasselbe Thema wird ferner von Jesus immer wieder auf's Neue und mit denselben Worten behandelt, und man vermißt die reiche Mannigfaltigkeit, welche bei den Synoptikern angetroffen wird. Zu dem Allen kommt noch, daß alle Reden Jesu im vierten Evangelium ein zusammenhängendes System bilden, ganz verschieden von den Reden, die nach den Synoptikern ohne systematische Einheit bei verschiedenen Gelegenheiten von Jesus gehalten worden sind. Endlich bemerke man, daß manche Redetheile im vierten Evangelium, z. B. das Gespräch mit Nicodemus und mit der Samariterin, ohne einen Zeugen gehalten worden sind, oder, wie die Unterredung mit Pilatus, im Beisein von Solchen, die nicht darauf hörten, oder wenigstens Nichts davon verstehen konnten. Wie soll man es denkbar machen, daß solche Gespräche von dem Evangelisten mit historischer Genauigkeit wiedergegeben werden konnten? Will man hier noch seine Zuflucht nehmen zu der unnatürlichen Voraussetzung, daß Jesus seine Gespräche, die in Abwesenheit seiner Jünger gehalten wurden, diesen später wörtlich, oder wenigstens der Hauptsache nach, mitgetheilt habe? Wie viel weniger Grund zum Zweifel geben in dieser Hinsicht die synoptischen Evangelien, wo beinahe alle Worte Jesu öffentlich gesprochen werden!

Resultat ist: Der vierte Evangelist hat seinen eigenen Stil und Worte Jesu in den Mund gelegt. Die Reden Jesu sind hier die frei geschaffene Form, in welcher der Evangelist seine eigene Ueberzeugung über Christus ausspricht, oder, wie er selber sich ausdrückt, die freie Reproduktion seiner Worte durch den heiligen Geist, XIV, 26. Der Jesus der Synoptiker, der in den Formen seiner Zeit spricht, macht hier einem Jesus Platz, der in der Terminologie der griechischen Weisheit sich bewegt und, wie später noch eigens gezeigt werden soll, beinahe alles Jüdische in Wort und Manieren abgelegt hat.

§. 7.

Die Christuspredigt Jesu.

Von der Form der Reden wenden wir uns zum Inhalt der

Predigt Jesu. Sogleich fällt hier auf, daß der Inhalt dieser Predigt Jesus selber ist, der eingeborene Sohn Gottes, der aus dem Himmel herniederkam, um den Menschen sich zu offenbaren als die Wahrheit und das Leben. Jesus ist nicht ein Gesandter Gottes, der, wie Johannes, sei es auch in höherem Sinne, vom Lichte zeugt, I, 8. V, 33—36, sondern er selbst ist das Licht, und auch dieses Letztere ist er nicht, sofern das Licht und die Wahrheit in seiner Person und in seinem Leben ihren höchsten Ausdruck gefunden haben, wie sie in jeder menschlichen Persönlichkeit zum Theil verwirklicht werden können, sondern in dem Sinne, daß seine Erscheinung die persönliche Erscheinung des absoluten Lichtes selbst ist, I, 4. 5. Ich bin das Licht, VIII, 12, die Wahrheit und das Leben, XIV, 6. bezeichnet nicht: in mir ist die Wahrheit und das Leben geoffenbart, — dieß hieße ja: die Wahrheit ist in der Wahrheit, das Leben ist im Leben geoffenbart, — sondern spricht im buchstäblichsten Sinne aus, daß Jesus die Wahrheit selber sei. Er selbst, der Logos, und die Wahrheit sind durchaus identisch. Die Wahrheit concret gedacht = Logos, ist in ihm Fleisch geworden. Seine Predigt hat denn auch und kann auf dem Standpunkte des vierten Evangelisten keinen andern Inhalt haben, als seine eigene Erscheinung, d. h. die Erscheinung des Logos, mit dessen Fleischwerdung Gott selber = die Wahrheit den Menschen offenbar wird. S. 119. 120. Mit dieser Predigt hängt zusammen, daß nicht diese oder jene einzelne Wahrheiten, seien sie nun abstract gedacht, oder aus der Natur und Geschichte abgeleitet, sondern er selbst allein und in ihm der Vater der Gegenstand des Glaubens sind, XIV, 1. III, 16. 18. XII, 44 und sonst, so daß Niemand zum Vater kommt, außer durch ihn, XIV, 6, der Glaube an ihn das einzige Werk ist, welches Gott verlangt, VI, 29, und nicht glauben, daß er derjenige ist, der er ist, d. h. das Fleisch gewordene Wort, die Ursache unwiederbringlichen Verderbens wird, VIII, 24.

Die Predigt Jesu im vierten Evangelium ist also im vollen Sinne des Wortes eine Christuspredigt, eine Predigt, welche Jesus, den fleischgewordenen Logos, zum Inhalt hat. So natürlich es ist, daß ein späterer Schriftsteller den Meister sich vorstellte als das Licht der Welt, als die Wahrheit, das Leben, das wahre Lebensbrod, die Thür zum Schafstall, den guten Hirten, den wahren

Weinstock, den König auf dem Gebiete der Wahrheit, den eingeborenen Sohn Gottes, und in diesen Bezeichnungen den Eindruck wiedergiebt, den die Person Jesu auf ihn gemacht hat, so wenig natürlich scheint es, daß Jesus selber unter so hochklingenden Titeln sich selbst nicht bloß als den Träger der Wahrheit, sondern als die absolute Wahrheit zum Inhalt seiner Predigt, und dadurch zum Gegenstand des religiösen Glaubens macht.

Eine ganz andere Vorstellung von der Predigt Jesu geben in dieser Beziehung die Synoptiker. Hier predigt Christus nicht sich selbst, sondern „das Evangelium des Reichs", die frohe Botschaft von der Nähe des Gottesreichs, Mark. I, 14. Matth, IV, 17. 23. VI, 10. IX, 35. XXIV, 14. Luk. IV, 18. 19. IX, 2. X, 11. XI, 2. Dieß Reich nennt er nicht, wie bei dem vierten Evangelisten, sein Reich, XVIII, 36, sondern das Reich der Himmel oder das Gottesreich. In den Gleichnissen vom Sämann, vom Senfkorn, vom Sauerteig, vom Schatz im Acker, von der Perle, vom Fischernetz, Mark. IV, 2—20. 30—32. Matth. XIII, 3—9. 18—23. 31—33. 44—48, von den Arbeitern im Weinberg, Matth. XX, 1—15, dem verlorenen Schafe, dem verlorenen Pfennig, dem verlorenen Sohn, Matth. XVIII, 12—14. Luk. XV, 3—31, in welchen der Werth der Religion, ihre Ausbreitung in der Welt und das Verhältniß des Sünders zu Gott beschrieben wird, kommt Jesus selbst nicht vor, aus dem einfachen Grunde, weil er der Lehrer und das Subject der Religion, Matth. X, 24. XI, 29. XXIII, 8. 9, nicht aber ihr Gegenstand ist. Der gute Hirte, Luk. XV, 4. 7. Matth. XVIII, 12—14, ist nicht er, wie bei Joh. X, 11. 14, sondern Gott, und der verlorene Sohn braucht keinen Mittler oder Fürsprecher, um ihn in die Arme des Vaters zurückzuführen, Luk. XV, 11—32. Hat man in einigen Gleichnissen, z. B. in demjenigen vom Sämann, Matth. XIII, 3—9, und vom Unkraut unter dem Weizen, Matth. XIII, 24—30, in dem Sämann Jesus angedeutet gefunden, so besteht hierfür nach guten hermeneutischen Regeln im erstgenannten Gleichnisse kein Grund, da dieses Gleichniß in Uebereinstimmung mit der Erklärung, die Jesus selbst giebt, Mark. IV, 13—20. Matth. XIII, 18—23. Luk. VIII, 11—15, keine andere Absicht hat, als den verschiedenen Eindruck der evangelischen Predigt darzustellen, in Verbindung mit dem verschiedenen Zustande der Menschen, welche sie

hören. Im zweiten Gleichniß wird nach Matth. XIII, 37—43 durch den Menschen, der guten Samen in seinen Acker gesät hat, „der Sohn des Menschen" angedeutet, V. 37; aber diese Erklärung, bei welcher gegen alle Regeln einer guten Hermeneutik jeder Einzelheit im Gleichniß, nicht bloß dem Aussäer der guten Saat, sondern auch dem des Unkrauts, dem Acker, den Schnittern und der Ernte eine besondere Bedeutung aufgedrungen, und die gute Saat, unter welcher Jesus selber, XIII, 19, das Wort des Reiches versteht, „durch Kinder des Reiches" erklärt wird, XIII, 38, stammt sichtbar nicht von Jesus, sondern ist einer späteren Ueberlieferung entlehnt, welche der erste Evangelist aufgenommen hat. Ebensowenig ist Jesus unter dem Gärtner gemeint, Luk. XIII, 7. 8, der vielmehr zur natürlichen Einkleidung des Gleichnisses gehört. Daß der Sohn im Gleichniß von den Weingärtnern, Mark. XII, 6. Matth. XXI, 37. Luk. XX, 13, Jesus vorstellt, ist nicht im Streit mit der gemachten Bemerkung, da dieses Gleichniß in keiner Beziehung zum Wesen der Religion steht, sondern als historisches Gemälde das Loos zeichnet, das Jesus, wie die früheren Gottesmänner, vom jüdischen Volke zu erwarten habe. Ob der Königssohn, dem ein Hochzeitmahl bereitet wird, Matth. XXII, 2, einfach zur Einkleidung des Gleichnisses gehört, wie das ähnliche Gleichniß, Luk. XIV, 16—24, in welchem kein Bräutigam vorkommt, vermuthen läßt, oder den Messias darstellt, ist unsicher; ebenso auch, wenn das Letztere als das Wahrscheinlichere angenommen wird, ob Jesus hier sich selbst zeichnet, oder ob er, ohne über sich selbst etwas lehren zu wollen, das Gottesreich überhaupt unter dem Bilde eines Hochzeitmahles des Messias schildert. Dasselbe gilt von den Gleichnissen von den Jungfrauen und den Talenten, Matth. XXV, 1 — 14. 14 — 30. Das Letztgenannte, vielleicht mit Unrecht durch Deutero-Matthäus mit den eschatologischen Reden Jesu verbunden, kommt bei Luk. XIX, 12 ff. vor, als eine Zurechtweisung derjenigen, welche meinten, daß das Gottesreich augenblicklich erscheinen werde, V. 11. Daß hier die Erhebung Jesu zum König und seine Wiederkunft zum Gericht (Parusie) angedeutet sein soll, folgt nicht aus der Vorstellung von „einem angesehenen Menschen, der nach einem fernen Lande verreiste, um sich ein Königreich zu erwerben, und dann wieder zu kehren." Auch Mark. XII, 1. Matth. XXI, 33, kommt ein Hausherr vor, der, nachdem er

seinen Weinberg Pächtern übergeben hat, sich außer Landes begiebt, unter welchem Bilde Jesus, der in diesem Gleichniß als Sohn dieses Herrn erscheint, sich selbst nicht gemeint haben kann. Ist hier der Herr des Hauses Gott, so mag dasselbe bei Matth. XXV, 14 und Luk. XIX, 12 angenommen werden. Die Absicht Jesu bei dem Gleichniß von den Talenten ist einfach die: er will, ohne in eine Beurtheilung der bestehenden Messiasbegriffe einzutreten, seine Zeitgenossen, welche sich mit Fragen nach dem Zeitpunkt, wann das Gottesreich kommen würde, beschäftigten, ermahnen, daß sie, anstatt sich solchen eitlen Grübeleien zu überlassen, lieber ihr anvertrautes Pfund gut verwalten und dadurch des Gottesreiches sich würdig machen sollten. Einen ähnlichen Zweck verfolgt wohl auch das Gleichniß von den zehn Jungfrauen, Matth. XXV, 1 ff. Jesus will auch hier nicht lehren, daß er bald aus dem Himmel wiederkehren werde, sondern, ohne auch hier in eine Beurtheilung der Messiasbegriffe seiner Zeitgenossen einzutreten, will er zeigen, daß man, um in das Gottesreich eingehen zu können, die Lampe brennend erhalten, d. h. gehörig vorbereitet sein müsse.

Nimmt dem Mitgetheilten zufolge die Person Jesu in der Darstellung der Religion keine besondere Stelle ein, so läßt sich weiterhin beobachten, daß überhaupt in den synoptischen Evangelien sich Jesus nirgends in den Vordergrund stellt. Wird im vierten Evangelium, an und für sich gewiß mit Recht, das Beten zu Gott „im Namen Christi" empfohlen, XIV, 13. 14. XV, 16. XVI, 23, so besteht der Unterschied zwischen diesem Evangelium und den Synoptikern darin, daß, während das vierte Evangelium diese Vorschrift Jesu in den Mund legt, Jesus bei den Synoptikern mit der Vorschrift des Betens seinen Namen nicht verbindet, weil es ihm nicht um *seinen* Namen zu thun ist, sondern um den Namen des Vaters und um den Geist und die Grundsätze, die bei dem Gebet den Menschen beseelen sollen, Matth. VI, 5—13. Luk. XI, 2—4, vergl. Matth. XVIII, 19. XXI, 21. 22.

Macht der Christus des vierten Evangeliums von der Anerkennung seiner Person — auf dem Standpunkte des Evangelisten, dem Jesus der Logos und die absolute Wahrheit ist, mit Recht — den Besitz der Seligkeit abhängig („wenn ihr nicht glaubt, daß ich es sei, so werdet ihr in euren Sünden sterben"), VIII, 21. 24, so betrachtet bei den Synoptikern Jesus es als etwas Verzeihliches,

wenn Jemand den Sohn des Menschen lästert, d. h. ihn persönlich verkennt, sofern nur nicht der heilige Geist, d. h. Gott und das Heilige gelästert werde, Matth. XII, 31. 32. Beschwert sich Johannes, daß Jemand, der nicht zum engeren Kreise des Meisters gehöre, es wage, in dessen Namen Thaten zu thun, Mark. IX, 38, so urtheilt Jesus, wofern in seinem Namen nur Gutes gethan werde, so sei der Umstand, daß Jemand nicht zu seinen eigentlichen Schülern gehöre, keine Ursache, ihn auszuschließen, V. 39. 40. Luk. IX, 49. 50. Will Jesus laut dem vierten Evangelium, daß man den Sohn ehre, wie man den Vater ehrt, V, 23, und läßt er sich durch seinen Schüler „als seinem Herrn und Gott" huldigen, XX, 28, so weist Jesus bei den Synoptikern jede persönliche Verehrung zurück. Einer Frau, welche die Mutter eines solchen Sohnes selig preist, giebt er zur Antwort: selig, die Gottes Wort hören und bewahren, Luk. XI, 27. 28, und weist den Titel „des guten Meisters" ab, nicht, als ob er sich nicht für gut gehalten hätte, sondern um die Betrachtung von seiner Person auf das höchste Gut, auf Gott zu richten, Mark. X, 17. 18. Luk. XVIII, 18. 19. Das Aergerniß, welches für einen dogmatischen Standpunkt in diesem Ausspruche lag, veranlaßte den späteren Bearbeiter des Matthäus-Evangeliums die Worte *τί με λέγεις ἀγαθόν;* zu verändern in *τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ;* Matth. XIX, 17. Nicht Diejenigen, welche zu ihm „Herr" sagten, sollten in das Gottesreich eingehen, sondern die den Willen Gottes thun würden, Matth. VII, 21. 22. Vollbringt er eine That der Menschenliebe, so ermahnt er die Geretteten, zu erzählen, nicht was er, sondern welch' große Thaten Gott an ihnen gethan habe, Mark. V, 19. Luk. VIII, 39. Nicht er (Joh. XI, 4 und sonst), sondern Gott muß verherrlicht werden, Matth. V, 16, und er verbietet denn auch ausdrücklich, ihn offenbar zu machen, Mark. I, 44. III, 12. V, 43. Selbst in dem Gemälde des jüngsten Gerichtes, das wahrscheinlich nicht von Jesus herstammt, sondern unter dem Einflusse der späteren Vorstellungen über die Parusie entstanden ist, fragt Jesus als Richter nicht, was man von ihm gedacht habe, sondern: „habt ihr Nackte bekleidet?" u. s. w. Ihn ehren, ist keine persönliche Ehrenerweisung, sondern leben und gesinnt sein wie er, Matth. XXV, 35 — 40. Erklärt er sich, laut dem vierten Evangelium bereits von Anfang an für den Messias, IV, 26,

ja für Gottes eingeborenen Sohn, III, 16, so giebt er sich nach den Synoptikern nicht dafür aus, sondern legt den Dämonischen, welche ihn dafür erklären, Stillschweigen auf, Mark. I, 25. 34. Daß er der Messias sei, hatten seine Schüler vor dem Vorfall, Mark. VIII, 27 ff. Matth. XVI, 13 ff. Luk. IX, 18 ff., also kurz vor seinem Tode, noch nie aus seinem Munde vernommen; und, obschon er sich freute, daß durch eine aufmerksame Betrachtung seiner Person und seines Werkes die Ueberzeugung, daß er der Christus sei, eine Offenbarung Gottes in ihrem Geiste geworden ist, Matth. XVI, 17, verbietet er ihnen ausdrücklich, ihn unter diesem Titel dem Volke bekannt zu machen, Mark. VIII, 30. Matth. XVI, 20. Luk. IX, 21. Ebensowenig läßt er dem Täufer sagen, daß „er es sei, der da kommen soll", sondern weist ihn auf seine sittlichen Werke hin, damit er selber urtheile, Matth. XI, 2—6. Luk. VII, 18—23. Spricht er von sich selbst im Bewußtsein seiner Erhabenheit über die früheren Gottesmänner, so thut er es nur dann, wenn er dazu herausgefordert wird, und beruft sich dabei auf seine Predigt, die, wie früher diejenige des Jonas, für sich selber spreche, Matth. XII, 39. 41. Nur einige Male nennt sich Jesus „den Sohn", Matth. XI, 27. Luk. X, 22. Mark. XIII, 32. Matth. XXVIII, 19; können aber die Worte nach dem früher Bemerkten (S. 202) Jesus selber zugeschrieben werden? Uebrigens kündigt Jesus sich unter dem Titel „Menschensohn" an, nicht, weil er, wie im vierten Evangelium, „der aus dem Himmel herniedergekommene Mensch ist", sondern weil das Einzige, was an der Messiaswürde ihn anzieht, ist: Mensch zu sein, in der erhabensten Bedeutung des Wortes, Mark. II, 27. 28. Matth. XI, 19, und das Reich der wahren Menschlichkeit, das von Daniel angekündigt worden, zu verwirklichen. War er, der wahre Menschensohn, als solcher auch Gottes Sohn, auch die Seinen will er zu „Söhnen (*υἱοί*) Gottes" bilden, Matth. V, 45. Luk. VI, 35. XX, 36, ein Name, den der Christus des vierten Evangeliums seinen Schülern nirgends giebt. Die Nachfolger Jesu heißen nicht Christen (*οἱ Χριστοῦ*), 1. Cor. XV, 23, auch nicht die Gläubigen, Act. II, 44, weil sie an ihn glauben, sondern einfach „Kinder Gottes", Matth. V, 9. 45, wobei zu bemerken ist, daß Mark. IX, 41 die Worte: *ἐν ὀνόματι, ὅτι Χριστοῦ ἐστε* sicher corrupt sind, (vergl. Matth. X, 42, wo derselbe Gedanke lautet: *εἰς ὄνομα μαθητοῦ*). In Ver-

bindung mit diesem Allen ist es auch sehr beachtenswerth, daß das im vierten Evangelium im Munde Jesu so oft wiederkehrende *πιστεύειν εἰς ἐμὲ*, XIV, 1. III, 16 und sonst, bei den Synoptikern nur Matth. XVIII, 6 (*τῶν πιστευόντων εἰς ἐμὲ*) vorkommt, wo es aber als eine spätere Redaction des ursprünglichen *τῶν πίστιν ἐχόντων*, Mark. IX, 42, zu betrachten ist. Auf dem Gebiet der Religion ist nicht Jesus, sondern das Evangelium, Mark. I, 15, und Gott der Gegenstand des Glaubens, Mark. XI, 22 (*ἔχετε πίστιν θεοῦ*), Matth. XXI, 21 (vergl. Luk. VIII, 12. 13, wo *πιστεύειν* = *δέχεσθαι τὸν λόγον* ist). Scheint dagegen auch der synoptische Jesus dann und wann seine Person in den Mittelpunkt zu stellen, um welchen sich im Gottesreich Alles bewegen muß, Matth. XVI, 25. XIX, 29. V, 11 (*ἕνεκεν ἐμοῦ*), so merke man wohl, daß Markus VIII, 35 und X, 29 dem *ἕνεκεν ἐμοῦ* beifügt: *καὶ τοῦ εὐαγγελίου*, daß Lukas für beide setzt: *ἕνεκεν τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ*, XVIII, 29, und daß *ἕνεκεν ἐμοῦ*, Matth. V, 11, erklärt wird durch *ἕνεκεν δικαιοσύνης*, V. 10, und sehe hieraus, daß, welches auch die ursprünglichste Redaction der Worte Jesu sein möge, Jesus keine Opfer verlangt um seiner Person willen, sondern für das Gottesreich und das Evangelium, mit Einem Worte, für die Sache, welcher er diente.

Resultat ist: Der synoptische Jesus stellt in seiner Predigt nicht sich selbst, sondern die Sache, für welche er lebt, in den Vordergrund, und hierin besteht eben seine sittliche Größe. Bei dem vierten Evangelisten ist Jesus selbst und muß es nach dem Lehrbegriff des Verfassers sein — der Hauptinhalt seiner Predigt. Müßte dieß von einem menschlichen Standpunkte aus beurtheilt werden, dann wäre der Jesus, der immer von sich selbst spricht, und von der Ansicht über seine Person selbst die Seligkeit abhängig macht, nicht groß. Die Vergleichung aber mit dem synoptischen Jesus zeigt, daß, wie die Predigt von Gott und dem Himmelreich bei den Aposteln, und vor Allen bei Paulus, eine Christuspredigt geworden ist, so auch der vierte Evangelist als Prediger von Christus auftritt, nur mit dem Unterschied, daß er nicht bloß über Christus predigt, sondern, wie es die von ihm gewählte dramatische Form erforderte, die Christuspredigt Jesu selber in den Mund legt. Nirgends sieht man dieses deutlicher, als XVII, 3, wo die Worte: *καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστὸν* nicht allein auf die

Lippen eines menschlichen Lehrers nicht passen, und zu einem System gehören, das den Sohn als den aus Gott geborenen Logos in nahezu gleichen Rang mit dem Vater setzt, sondern auch vom historischen Standpunkte aus Jesu nicht zugeschrieben werden können. Kann Jesus, von sich selber redend, sich „Jesus" genannt haben? und sind dieses deshalb nicht deutlich die Worte eines Anderen über ihn? Ueberdieß ist „Jesus Christus" als Eigenname nicht allein der Zeit Jesu, sondern selbst der ersten apostolischen Zeit noch fremd. Im Munde von Jesus bezeichnet ὁ *Χριστὸς* die Messiaswürde, Matth. XVI, 20. XXII, 42. XXIV, 5. — Matth. XXIII, 8 ist ὁ *Χριστὸς*, das im Cod. Vat. fehlt, sicher, und wahrscheinlich auch V. 10 eine Glosse, (vergl. Mark. IX, 41, S. 237). Die Apostel scheinen, obwohl in Reden, die ihnen zugeschrieben werden, „Jesus Christus" als Eigenname bereits vorkommt, Jesus ursprünglich als „den Christus" verkündigt zu haben, Act. II, 31. 36. III. 18. V, 42. VIII, 5. IX, 22. 34. Als Eigenname kommt „Jesus Christus" erst bei Paulus vor, Röm. I, 1 und sonst, in der Apostelgeschichte II, 38. III, 6 und sonst, bei dem späteren Redacteur des kanonischen Matthäus-Evangeliums I, 1, in der späteren Ueberschrift des Deutero-Markus, Mark. I, 1, bei dem Verfasser des vierten Evangeliums I, 17 und in den dem Johannes zugeschriebenen Briefen, I, 3. II, 1. IV, 2. 3.

§. 8.

Jesus, der Zeuge der Wahrheit.

Hat sich die Christuspredigt Jesu im vierten Evangelium im Allgemeinen nicht als eine Predigt Jesu selbst, sondern als die in historischer Form Jesu in den Mund gelegte Logoslehre des Evangelisten herausgestellt, so dehnen wir die Untersuchung weiterhin auch auf die Einzelheiten aus.

Die Kenntniß der Wahrheit ist dem vierten Evangelium zufolge bei Jesus nicht die Frucht menschlichen Nachdenkens, noch auch die Erfüllung und Vollendung dessen, was bereits in Israel durch Gesetz und Propheten vorbereitet war, Matth. V, 17. Die Wahrheit ist mit ihm aus dem Himmel herniedergekommen. Weder Natur, noch Geschichte, noch das Studium des menschlichen Herzens

haben ihm Etwas gelehrt. Was er der Welt verkündigt, hat er, als er im Himmel war, unmittelbar von Gott gehört, (S. 116 — 120).

Wie ganz anders und natürlicher stellen auch in dieser Hinsicht die Synoptiker Jesus vor! Was er als Mann verkündigt, ist die reife Frucht menschlicher Entwickelung, Luk. II, 52. Schon als Knabe sitzt er lernbegierig zu den Füßen der jüdischen Meister, die über seine Fragen und Antworten sich verwundern, Luk. II, 46. 47. Sein ganzer Unterricht zeugt neben seinem angeborenen Talent, das nicht durch Unterricht zu erlangen ist, sondern der geheimen Werkstätte des menschlichen Lebens seinen Ursprung verdankt, von einem selbstständigen Studium des alten Testaments, dessen wahren Sinn im Unterschied von den Lehrern seiner Zeit er durchdringen gelernt hat. Das alte Testament ist ihm nicht nur, wie dem Christus des vierten Evangeliums, Prophetie und Typus des Messias auch da sogar, wo, wie bei der ehernen Schlange des Moses, III, 14, für einen gesunden Menschenverstand nichts Typisches zu finden ist, sondern es ist ihm das Buch der Religion, aus welchem er lernte, daß „Barmherzigkeit besser ist als Opfer", Matth. IX, 13. Hos. VI, 6; daß die wahren Frommen sich durch keine Fessel gesetzlicher Vorschriften binden lassen, Mark. II, 23 — 28. Matth. XII, 1 — 8. Luk. VI, 1 — 5. 1. Sam. XXI, 6; daß Gott über Alles und seinen Nächsten wie sich selbst lieben, die Summe des Gesetzes ist, Mark. XII, 28 — 31. Matth. XXII, 35 — 40. Luk. X, 25 — 27. Deut. VI, 5. Lev. XIX, 18; daß die Ehescheidung, von Moses um der Härtigkeit der Herzen willen erlaubt, Deut. XXIV, 1, mit der ursprünglichen Idee der Ehe im Widerspruch steht, Mark. X, 2 — 12. Matth. XIX, 3 — 9. Gen. II, 24; daß seine Eltern ehren, Exod. XX, 12, besser ist, als Tempelgaben, Mark. VII, 10 — 13. Matth. XV, 3 — 6; daß die Sabbathfeier nicht verbietet, am Sabbath Gutes zu thun, Mark. III, 4. Luk. VI, 9. XIV, 3 — 5. Matth. XII, 2 — 5. 9 — 12; daß bei Gott kein Unterschied ist zwischen Juden und Heiden, und die Letzteren in Gottes Augen sogar höher stehen können, als die geborenen Juden, Luk. IV, 25 — 28. 1. Kön. XVII, 1. 9, 2. Kön. V. 14; daß der wahre Prophet und Weise nicht an den Zeichen, sondern an der Wahrheit, die er redet, erkannt wird, Matth. XII, 39. 41. 42. XVI, 4. Mark. VIII, 11.

12. Luk. XI, 29 — 31. Jon. III, 5. 1. Kön. X, 1 ff.; daß der wahre Messias den Beruf hat, geistig Blinden die Augen zu öffnen, geistig Todte aus dem Grabe der Sünde aufzuwecken, Armen das Evangelium zu verkündigen, Matth. XI, 4 — 6. Luk. VII, 18 — 23. IV. 18. 19. Jes. LXI, 1. LXII, 7. XXXV, 5. 6. Ezech. XXXVII, 12 — 14, und das Reich des „Menschensohnes" auf Erden zu verwirklichen, Dan. VII, 14; daß die Meinung, der Messias müsse aus dem Hause Davids abstammen, sich selbst aufhebt, Mark. XII, 35 — 37. Matth. XXII, 41 — 46. Luk. XX, 41 — 44. Ps. CX, 1; daß der wahre Bund zwischen Gott und Menschen nicht auf Horeb geschlossen worden ist, Mark. XIV, 24. Matth. XXVI, 28. Luk. XXII, 20. Jerem. XXXI, 31; daß die Unsterblichkeit, obwohl im Alten Testament erst bei Daniel XII, 2 vorkommend, doch mit Nothwendigkeit folgt aus der Beziehung, die zwischen Gott und Menschen besteht, Mark. XII, 26. 27. Matth. XXII, 31. 32. Luk. XX, 37. 38. Dieses Alles, und wie viel mehr noch, las Jesus in den Schriften. Nimmt man hinzu, wie sein Unterricht zeigte, daß Gott auch in der Natur, in den Lilien des Feldes, in den Vögeln des Himmels, in Sonnenschein und Regen nicht vergeblich zu ihm gesprochen hatte von seiner väterlichen Liebe, Matth. VI, 26. 30. V, 45, und in der Liebe eines Vaters gegen sein verlorenes Kind seine vergebende Liebe zu dem Sünder offenbarte, Luk. XV, 11 ff. Matth. VII, 9 — 11; wie die ganze Natur, das Keimen der Saat in der Erde auch ohne menschliches Zuthun, Mark. IV, 26 — 29, die Entstehung eines großen Baumes aus dem kleinsten Korn, Matth. XIII, 31. 32, der nothwendige Zusammenhang zwischen Baum und Frucht, Matth. VII, 16. 17. XII, 33, für ihn ebenso viele Sinnbilder der Wirksamkeit Gottes in der sittlichen Welt waren, ja, wie er sogar von den häuslichen Beschäftigungen, Matth. XIII, 33. Luk. XV, 8. 9, von den Sorgen eines treuen Hirten für seine Schafe und von manchen anderen Einzelheiten des täglichen Lebens, Luk. XV, 4—6. Matth. XVIII, 12 — 14, Gebrauch zu machen wußte; — faßt man Alles dieses zusammen, so wird das Räthsel seiner Bildung, ich will nicht sagen, erklärt — was bei dem Mangel an den nöthigen historischen Daten nicht geschehen kann, und selbst mit den vollständigsten Daten bei den unergründlichen Wegen Gottes in den Anlagen und in der Entwickelung der Menschen unmöglich sein

würde, — aber doch aufgehellt und die Ueberzeugung geboren, daß Jesus die Wahrheit nicht aus dem Himmel auf die Erde herabzubringen brauchte, sondern den Menschen Dasjenige gelehrt hat, was er auf Erden durch Schrift, Natur und Menschheit mit einem für jede Gottesstimme offenen Geistesohre vom Vater gehört hat.

§. 9.

Jesus, die Auferstehung und das Leben.

Nach dem vierten Evangelisten kündigt Jesus sich ferner an als die Auferstehung und das Leben, XI, 25. Ob er dieß wirklich sei, kann für den Christen nicht die Frage sein, wohl aber, ob er sich selbst so genannt habe. Auch nach den synoptischen Berichten weckt Jesus sittlich Todte auf, Matth. XI, 5, vergl. Luk. XV, 24. 32; aber nirgends hören wir ihn erklären, daß er selbst die Auferstehung und das Leben sei. Ob er dieß sei, mochte die Welt, die seine lebenweckende Kraft empfand, selbst entscheiden. In seinem Unterricht spricht Jesus von der Auferstehung der Todten nie als von Etwas, das er bewirken könne; überdieß redet er davon in der Weise seiner Zeit, und ohne Unsterblichkeit und Auferstehung, in der jüdischen Vorstellung eine und dieselbe Sache, wissenschaftlich zu unterscheiden (ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι, Luk. XVI, 31, ὅτι ἐγείρονται οἱ νεκροὶ, Luk. XX, 37, ἀνάστασις τῶν νεκρῶν, Matth. XXII, 31 [1]), ἀνάστασις τῶν δικαίων, Luk. XIV, 14).

---

[1]) Man hat gefragt, wie Jesus, indem er aus Exod. III, 6 ableitete, daß die Erzväter noch lebten, als Gott dem Moses erschien, den Sadducäern den Beweis liefern konnte, daß es eine Auferstehung der Todten gebe, da doch das Erste wahr sein konnte, ohne daß darum das Andere zu erwarten war, und man hat gemeint, hierin einen Beweis dafür zu finden, daß im Munde Jesu „Auferstehung der Todten" einfach Fortdauer und Unsterblichkeit bezeichne, und sogar aus dem Präsens ἐγείρονται abgeleitet, daß die Auferstehung nach Jesus nicht etwas Zukünftiges sei, sondern Etwas, das sogleich beim Sterben eines jeden Menschen Statt finde. Man übersah aber dabei, daß, da die Unsterblichkeit der Frommen im Hades nach den Juden nicht ohne eine künftige Auferstehung der Todten gedacht wurde, der Beweis, daß die Erzväter noch nach ihrem Tode bestanden, zugleich der Beweis war, nicht daß sie schon auferstanden waren, sondern, daß sie noch auferstehen würden. Die Sadducäer leugneten die Auf-

Sein Verdienst besteht nicht im Vortragen einer neuen Theorie oder Formel, sondern in der ethisch-religiösen Kraft, mit welcher er bewirkt, daß die Menschen als Kinder Gottes in seiner Gemeinschaft für das ewige Leben empfänglich werden und ihre eigene Unsterblichkeit fühlen, Mark. XII, 26. 27. Matth. XXII, 31. 32. Luk. XX, 37. 38. Wo er über Auferstehung und Leben spricht, bleibt er Israelit, was die Form betrifft, in welcher er die Wahrheit vorträgt, zeigt sich aber zugleich in der Fülle seiner sittlichen Macht, indem er den Glauben daran in den Herzen der Menschen zu wecken weiß. Das Auge hierauf gerichtet, konnte später der vierte Evangelist auch die jüdische Form der Lehre von der Auferstehung als eines den gestorbenen Leib betreffenden Vorganges abstreifen, an die Stelle der Auferstehung in diesem Sinn die Auferstehung des Menschen setzen, der aus dem sittlichen Tode d. h. aus der Sünde übergeht zum wahren Leben, welches, bereits auf Erden anfangend, mit dem leiblichen Tode nicht stirbt (S. 120 — 126), und in der Auferweckung leiblich Gestorbener, welche die Ueberlieferung Jesu zuschrieb, nur das Abbild der Macht sehen, mit welcher Jesus den sittlich Todten in's Herz greift und sie für die Unsterblichkeit empfänglich macht. Hat Jesus dieses Alles auch nicht gesagt, war ihm als Israelit die Form der Unsterblichkeit fremd, es mochte doch insofern von ihm ausgesagt werden, als er durch Weckung des wahren religiösen Lebens zugleich jenes Leben geweckt hat, das seiner Natur nach ewig ist. Stellte er nach den synoptischen Berichten das ewige Leben dar als *nach* dem Tode beginnend, Mark. X, 30. Matth. XIX, 16. 17. 29. Luk. XVI, 9, und nicht als ein Leben, das für den Frommen bereits hier auf Erden beginnt; giebt der vierte Evangelist auch in dieser Hinsicht die Lehre Jesu nicht mit buchstäblicher Genauigkeit wieder, und reißt er den historischen Jesus ganz aus den Formen seiner Zeit heraus: so bleibt ihm jedenfalls die Ehre, durch Formeln, welche einem griechischen Ohre verständlicher waren, Dasjenige ausgedrückt zu haben, was Jesus für die Menschheit geworden ist. Sein

---

erstehung der Todten nicht darum, weil sie die Unsterblichkeit in einer andern Form z. B. in der Form der Unsterblichkeit der Seele ohne leibliche Auferstehung sich vorstellten, sondern weil sie die gänzliche Vernichtung des gestorbenen Menschen lehrten. Joseph. Antiq. XVIII, 1. 4. De bello Jud. II, 8. 14.

Christus ist, wie der des Paulus, kein Christus mehr, wie das fleischliche Auge und Ohr der Juden ihn gesehen und gehört hatte, 2. Cor. V, 16. III, 17, kein Erwecker todter Leiber, wie die jüdische und juden-christliche Theologie den Messias sich vorstellte, sondern ein Christus nach dem Geist, dessen geistige Kraft die Wiedergeburt einer sittlich erstorbenen Welt zu einem neuen und unvergänglichen Leben geworden war.

§. 10.

Das Gericht.

Dasselbe gilt von der Lehre des Gerichts. Der synoptische Jesus spricht nirgends über das Gericht als über das Elend, das Sünde und Unglaube bereits hier auf Erden (diesseits) mit sich führen, und, mit Ausnahme einiger kritisch verdächtiger Stellen, worüber später gesprochen werden soll, auch nicht über sich selbst, als den zukünftigen Richter. Männer von Ninive und eine Königin von Mittag sollen aufstehen mit diesem Geschlecht an dem Gericht, Matth. XII, 41. 42. Tyrus und Sidon, Sodom und Gomorra soll es erträglicher gehen an dem Tage des Gerichtes, als Chorazin und Bethsaida, Matth. XI, 22. 24. X, 15, vergl. XII, 36. XXIII, 33. Mark. III, 29. Luk. X, 14. Matth. VII, 1. 2. So spricht er ganz in den Formen seiner Zeit, worin das Gericht als eine zukünftige Handlung von Gott nach dem Tode vorgestellt wurde. Daß Jesus sich selbst als den zukünftigen Richter angekündigt haben sollte, worauf einige Stellen der Synoptiker weisen, Matth. VII, 22. 23. XVI, 27. XXV, 31 — 46, ist weniger wahrscheinlich, als daß ihm diese Vorstellung, wie später gezeigt werden soll, von dem Standpunkte der jüdisch-christlichen Anschauung, unwillkürlich in den Mund gelegt wurde.

Daß Jesus selbst die jüdische Vorstellung eines vom Messias abzuhaltenden Gerichtes vergeistigt und in dieser Form sich angeeignet habe, geht aus der synoptischen Ueberlieferung ebensowenig hervor und ist auch nicht wahrscheinlich. Die Vorstellung von der geistigen κρίσις, die für den Sünder bereits auf Erden anfängt, ist also ebensowenig Jesus selbst zuzuschreiben, als die jüdisch-christliche, die Jesus darstellt als den zukünftigen κριτὴς ζώντων καὶ

νεκρῶν, Apostelg. X, 42, und hie und da auch in den synoptischen Evangelien vorkommt. Doch ist es wahr, daß Jesus, gleich jeder großen sittlichen Persönlichkeit, und wie viel mehr denn er, durch die sittliche Kraft, die von ihm ausging, ein sittliches Gericht über die unheilige Welt gebracht hat; daß Unglaube und Sünde ihr eigenes Urtheil mit sich führen; daß, jemehr der Geist Jesu in der Menschheit eine sittliche Kraft zum Leben wird, die Bösen auch um so stärker ihr Elend fühlen werden, und daß Finsterniß und Blindheit erst da recht eine Strafe werden, wo die Kinder der Finsterniß inmitten des Lichtes leben, das durch Jesus angezündet wird, aber für dessen Anschauung sie nicht empfänglich sind. Dieß in das Licht gestellt und an die Stelle der jüdisch-christlichen Vorstellung von dem zukünftigen Gericht, als actus forensis, ein rein geistiges Gericht gesetzt zu haben, das nicht durch die Person Jesu, sondern durch die Kraft der Wahrheit ausgeübt wird, XII, 48, ist das hohe Verdienst des vierten Evangelisten.

Resultat: Der historische Jesus sprach über das von Gott zu haltende Gericht in den Formen seiner Zeit, aber hielt inzwischen und hält jetzt noch nach der richtigen Vorstellung des vierten Evangelisten durch seinen Geist ein innerliches Gericht, sei es dann auch, daß die Weise, in welcher dieses Evangelium Jesus über das geistige Gericht sprechen läßt, verglichen mit den Formen, in welchen er nach den Synoptikern in Palästina über diesen Gegenstand gesprochen hat, auf historische Treue ebensowenig, als die vergeistigte Lehre der Auferstehung Anspruch machen kann.

§. 11.

Die Gotteslehre und die Weltanschauung, die der Predigt Jesu zu Grunde liegt.

Zur Beurtheilung des historischen Charakters der Predigt Jesu nach dem vierten Evangelium ist es, nach all' dem Angeführten, nicht ohne Belang, die Aufmerksamkeit auf die Gotteslehre und Weltanschauung zu richten, welche dieser Predigt zu Grunde liegen. Das vierte Evangelium schreibt Gott, wie wir sahen, nicht nur Eigenschaften, sondern ein Wesen, eine Substanz zu, und

unterscheidet sich durch diese griechisch-neuplatonische Anschauung von der palästinisch-alttestamentlichen Gotteslehre und Weltanschauung, von welcher Jesus nach den Synoptikern in seiner Predigt ausgeht.

Daß Gott, auch abgesehen von der Weise, in welcher er sich in der Welt offenbart, in sich selbst Geist, Licht und Leben ist (s. S. 78—80), ist keine Lehre, die Jesus in Palästina, wenigstens nach den Synoptikern, verkündigt hat. Nach dem synoptischen Jesus ist Gott nicht „das Leben", sondern der Lebende, Matth. XVI, 16, der Allmächtige, bei welchem alle Dinge möglich sind, Matth. XIX, 26. XXII, 29, der Allerhöchste, Luk. VI, 35, der Herr des Himmels und der Erde, Matth. XI, 25, nicht „Liebe", sondern der Liebende und Barmherzige, Luk. VI, 36. Matth. V, 45 ff., der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, Mark. XII, 26 und parall. Der Evangelist enthält sich, mit Ausnahme eines populären Ausdruckes, XX, 23, und einiger Stellen in dem 1. Briefe, I, 9. II, 12, wenn dieser von demselben Verfasser ist, des gewöhnlichen Ausdrucks „Vergebung der Sünden" (ἀφιέναι τὰς ἁμαρτίας), dessen sich der synoptische Jesus, Mark. II, 5. IV, 12. XI, 26. Matth. VI, 12. 14. 15. IX, 2. 5. XII, 31. 32. XVIII, 35. Luk. V, 20. VII, 48. XI, 4. XII, 10. XXIII, 34, in der Volkssprache bedient, um auszudrücken, daß Gott, der nach der gewöhnlichen, dem Standpunkte des Gesetzes entlehnten Denkweise in seiner Eigenschaft als Richter den Sünder als einen Schuldigen bestrafen kann, dem Reuigen seine Schulden erlasse, Matth. XVIII, 23—35 (vergl. Luk. XVIII, 13). Sofern dieser Vorstellung, wenn sie folgerichtig entwickelt wird, der Gedanke zu Grunde liegt, daß Gott aus Barmherzigkeit die Strafe erlasse, die er als Richter kraft seiner Gerechtigkeit verhängen konnte, paßt der Ausdruck „Vergebung der Sünden" nicht in einen Lehrbegriff, der Gottes Handlungen gegen den Menschen mit wissenschaftlicher Genauigkeit darstellt, nicht als in Gottes gnädigem Willen, sondern in seinem Wesen begründet. Ist Gott nach seinem Wesen Liebe, dann kann er auch nicht anders, als lieben, dann kann er den Menschen nicht als Richter behandeln, und der Ausdruck „Vergebung der Sünden", welcher den Gegensatz von „Sünden zurechnen" einschließt, verliert seine Kraft. Auf dem Standpunkte des Gesetzes (ἡ διακονία τῆς κατακρίσεως, 2. Cor.

III, 9), giebt es keine ἄφεσις, sondern πάρεσις, Röm. III, 25; auf dem evangelischen Standpunkte des Paulus, der den Uebergang des Gesetzes zum Evangelium vertritt, vergiebt Gott die Sünden, nachdem das Gesetz mit seinem Fluch durch Christus aufgehoben ist, Röm. III, 25. VII, 4. VIII, 34. 2. Cor. V, 19. Gal. III, 13. Col. II, 13. 14; auf dem Standpunkte des vierten Evangelisten endlich, für welchen nicht allein das Gesetz, sondern auch die Periode des Streites und Uebergangs des Gesetzes zum Evangelium bereits vorüber ist, löst sich Alles auf in die Vorstellung, daß Gottes Wesen die Liebe ist. Daß der vierte Evangelist Gott so vorstellt im Geiste des historischen Christus, in dessen Augen es bei Gott so wenig, als bei dem Vater des verlorenen Sohnes einen Uebergang vom Richter zum Vater gab, Luk. XV, 11 f., nimmt nicht weg, daß der Christus des vierten Evangeliums in einer mehr wissenschaftlichen Formel ausdrückt, was Jesus in populärer Weise in der Bitte ausgesprochen hatte: „vergieb uns unsere Schulden", Matth. VI, 12.

Größer noch erscheint die Differenz des Gottesbegriffs Jesu im vierten Evangelium, wenn man sieht, daß dieses Evangelium den gewöhnlichen Begriff von Gott als dem Schöpfer aller Dinge, also auch der Materie, nicht zuläßt — eine Unterscheidung, welche der Lehre Jesu bei den Synoptikern völlig fremd ist, wonach die Welt nicht durch Gott geworden (ἐγένετο), sondern in Uebereinstimmung mit der durchgehenden Lehre des Alten Testaments, geschaffen ist (κτίζειν), Mark. X, 6. XIII, 19 (ποιεῖν), Mark. X, 6. Matth. XIX, 4. Luk. XI, 40. Nach dem vierten Evangelium existirt vom Anfang an ein Reich der Finsterniß (ἡ σκοτία), worin der Oberste der Welt die Herrschaft führt, und in Verbindung damit auch eine doppelte Art von Menschen, Kinder Gottes und Kinder des Teufels. Nicht Gott, der Licht und Liebe ist, sondern der Teufel ist also die Ursache der Sünde. Zum Unterschied davon stellt der synoptische Jesus, der wohl einen Unterschied zwischen Guten und Bösen, aber keinen principiellen Zwiespalt von gut und bös lehrt, Gott dar als Denjenigen, der auch das Böse ordnet und seinen Zwecken dienstbar macht. Nach dem synoptischen Jesus geht des Menschen Sohn hin, wie es in Gottes Rath bestimmt ist, Matth. XVI, 21. XXVI. 24. 54. 56, und wird der Verrath des Judas und der Frevel der Juden demselben dienstbar, Matth.

XXVI, 24. Luk. XXII, 22. 53; nach dem vierten Evangelisten fährt der Teufel in Judas, und ist dieser sowenig als die Juden, VIII, 38. 44, ein Werkzeug Gottes, sondern im Dienst des Satan, VI, 70. XIII, 2. 27. Nach dem Jesus der Synoptiker ist es darum das Wohlgefallen des Vaters, daß die Wahrheit, welche den Kindern geoffenbart ist, den Weisen und Verständigen verborgen bleibt, Matth. XI, 25. 26, und wird darum auch die Verhärtung, Jes. VI, 9 f., wie bei dem Propheten, als eine Fügung Gottes betrachtet, Mark. IV, 12. Matth. XIII, 13—15, während dagegen der Christus des vierten Evangeliums, der in der Sünde nichts Anderes sieht, als das Werk des Bösen und principiellen Widerstand gegen Gott, die angeführte Stelle vom Teufel erklärt, Joh. XII, 40 (S. 92). Jesus kann darum wohl lehren, Gott habe seinen eingeborenen Sohn gegeben, III, 16, was mit „in den Tod geben", Nichts gemein hat, würde aber nicht wie Petrus, Act. IV, 27. 28, haben sagen können, „Herodes und Pilatus haben gethan, was Gottes Hand und Rath zuvor beschlossen", auch nicht, wie Paulus, daß Gott seinen Sohn übergeben habe, nämlich in den Tod, Röm. IV, 25. VIII, 32. Dieser Unterschied der Anschauung hängt mit dem Begriff der Sünde bei dem Christus des vierten und dem der anderen Evangelien zusammen. Nach dem ersten ist die Sünde das Werk des Teufels, ein positives gottfeindliches Princip (ἡ σκοτία), nach dem synoptischen Jesus ist sie eine Krankheit, Matth. IX, 12, deren Kennzeichen Unverstand, Luk. XXIII, 34. Mark. VII, 21 (ἀφροσύνη) und Schwachheit ist, Mark. XIV, 38. Er selbst ist kein Richter, der verurtheilt, Joh. VIII, 11 [1]), sondern der Arzt der kranken Seelen, Mark. II, 17. Matth. IX, 12. Luk. V, 31, der nicht, wie der Christus des vierten Evangeliums, allein seine Schafe, X, 26. 27, sondern alle zu sich ruft, Matth. XI, 28—30, das geringste Gute nicht übersieht, XII, 20, das schnöde Betragen seiner ärgsten Gegner auf Rechnung nicht absichtlicher Bosheit, sondern des Vorurtheils und der Unwissenheit schreibt, Luk. XXIII, 34, und darum am Kreuze bitten kann: Vater, vergieb ihnen!, wo der Christus des vierten Evangeliums

[1]) Joh. VIII, 1—12. Diese Perikope gehört nicht zum vierten Evangelium (s. S. 72—74), sondern zu derselben Literatur, zu welcher auch die synoptischen Evangelien gehören.

erklärt: „ich bitte nicht für die Welt", XVII, 9, sofern diese, als dem Teufel angehörig, ebensowenig als der Teufel selbst, für Bekehrung empfänglich ist.

Auch die Vorstellung von Gott als „Vater" ist anders im vierten Evangelium, als nach Jesus bei den Synoptikern. Nennt Dieser Gott „Vater", „Vater in den Himmeln", um damit die liebevolle Gesinnung Gottes, Matth. V, 45. 48, auszudrücken, heißen demzufolge die Menschen Kinder Gottes, sofern sie Gott ähnlich sind, Matth. V, 9. 45, so heißt im Munde des Christus des vierten Evangeliums Gott „Vater", theils wegen des Verhältnisses, in welchem er zu dem aus ihm geborenen Sohne steht (S. 81. 82.), theils, weil er der Schöpfer des geistigen Lebens der Menschen ist (*ὁ πατὴρ* = *ὁ γεννήσας*). Gott ist darum auch nicht der Vater Aller, VIII, 42, und die Menschen heißen seine Kinder, sofern sie aus Gott geboren sind (*τέκνα θεοῦ* = *γεγεννημένοι ἄνωθεν, ἐκ τοῦ θεοῦ*), im Unterschied von den Kindern des Teufels, VIII, 44 (S. 86). Bemerkenswerth ist hierbei ferner, wie in der Weltanschauung des synoptischen Jesus der Teufel wohl eine Stelle hat, aber auch ganz gut entbehrt werden kann, weil alle bösen Gedanken aus dem Herzen des Menschen entspringen, Mark. VII, 21. Matth. XV, 19. XII, 35, während der Teufel als „der Oberste der Welt" im vierten Evangelium einen nothwendigen dogmatischen Bestandtheil der Lehre Jesu ausmacht (S. 90 — 94). Von zwei Menschenklassen, „Kindern Gottes" und „Kindern des Teufels", weiß ferner der synoptische Jesus nichts. Nach ihm ist Niemand absolut gut, aber auch Niemand absolut böse. Die Welt weist eine große Verschiedenheit der Menschen auf sittlichem Gebiete auf; die Saat des Gottesreiches fällt auf sehr verschiedenes Land, Mark. IV, 3—8. 14—23. Matth. XIII, 3—9. 18—23. Luk. VIII, 5—8, und indem man das Unkraut ausraufen will, läuft man Gefahr, bei dem oft geringen Unterschiede der Menschen gute Saat für Unkraut anzusehen und mit der Entfernung des Schlechten auch dem Wachsthume des Guten Schaden zu bringen, Matth. XIII, 29.

Der principielle Unterschied zwischen Menschen und Menschen hängt im vierten Evangelium zusammen mit dem kosmologischen Unterschiede zwischen den zwei *κόσμοι*, dem *κόσμος ἄνω* oder dem *οὐρανὸς*, und dem *κόσμος οὗτος*, *τὰ κάτω* oder *ἡ γῆ* (S. 84. 85). Statt dieses Unterschiedes der zwei Welten, welcher der

alexandrinischen Weltanschauung entnommen ist, findet sich bei dem synoptischen Jesus in jüdischer Weise der Unterschied der zwei αἰῶνες oder Weltperioden (ὁ αἰὼν οὗτος und ὁ αἰὼν ὁ μέλλων oder ὁ ἐρχόμενος), Matth. XII, 32. XIII, 22. Mark. X, 30. Luk. XVI, 8. 9. XVIII, 30. XX, 34. 35. Bestehen die zwei κόσμοι zugleich und neben einander (S. 84), so folgen die beiden αἰῶνες in der Zeit auf einander. Wird der κόσμος οὗτος dem Himmel gegenübergestellt, so ist der αἰὼν μέλλων, der dem αἰὼν οὗτος gegenübersteht, nicht der Himmel, sondern eine künftige Periode der Erde, wenn das Messiasreich aufgerichtet sein wird (ἡ παλιγγενεσία), Matth. XIX, 28. Von großem Einfluß ist diese verschiedene Vorstellung auf die Eschatologie. Nach Jesus im vierten Evangelium ist der Himmel, die Wohnstätte Gottes, XIV, 2, auch der Ort, wo einst die Gläubigen mit Jesus sein werden, V. 3. XIII, 36. XVII, 24. Von einem solchen Kommen der Frommen in den Himmel spricht dagegen Jesus bei den Synoptikern nirgends. Der Himmel ist nach ihm der Wohnplatz Gottes (ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς) und der Engel, Matth. VI, 9. 10. XVIII, 10. XXII, 30. Mark. XIII, 32. Luk. XV, 7. 10. Die frommen Menschen dagegen werden in „Abrahams Schooß" getragen, Luk. XVI, 22, d. h. in denjenigen Theil des Hades, Luk. XVI, 23, der von den Juden „Paradies" genannt wird, Luk. XXIII, 43. Da bleiben sie bis zum Tage der Auferstehung, mit welchem der αἰὼν μέλλων eröffnet wird, um, nach der Erde zurückgekehrt (ἀνάστασις τῶν δικαίων), Luk. XIV, 14, mit Abraham, Isaak und Jakob, Matth. VIII, 11. Luk. XIII, 28. 29, die Freude des Messiasreichs zu theilen, Luk. XXII, 30. Matth. XXV, 21. 23, das Reich zu beerben, das ihnen von Gott aufbewahrt ist, Matth. XXV, 34, nicht mehr zu sterben, Luk. XX, 36, und, da der Unterschied der Geschlechter wegfällt, wie die Engel Gottes zu sein, Mark. XII, 25. Matth. XXII, 30. Luk. XX, 35. 36. Von einem „Kommen der Seligen in den Himmel" spricht der synoptische Jesus nirgends, wie umgekehrt der Christus des vierten Evangeliums nirgends den Hades erwähnt (S. 128). Hiermit streitet nicht Matth. V, 12: „euer Lohn ist (nicht: wird sein) groß in den Himmeln". Hiermit wird ja nicht ein Lohn gemeint, den der Fromme im Himmel empfangen wird, sondern der Lohn, der im Himmel von Gott für ihn an die Seite gelegt ist, um hier wenn auch erst in der zukünftigen Weltperiode genossen zu werden. Der-

selbe Gedanke wird VI, 1 ausgedrückt durch *μισθὸν ἔχειν παρὰ τῷ πατρὶ τῷ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*. Ebensowenig bezeichnet „sammelt euch im Himmel Schätze" (*θησαυρίζετε θησαυροὺς ἐν οὐρανῷ*), Matth. VI, 20 (vergl. Mark. X, 21): sammelt euch Schätze, die von euch werden im Himmel genossen werden, sondern: erwerbt euch durch ein gottseliges Leben im Himmel oder bei Gott einen Schatz, m. a. W. bringt es durch ein tugendhaftes Leben zuwege, daß der Schatz, der im Himmel für den Frommen aufbewahrt ist, stets größer für euch werde, und verfahret nicht wie „die Kinder dieser Welt", denen es allein darum zu thun ist, Schätze zu sammeln, welche die Erde liefert. Der synoptische Jesus spricht überall „über das ewige Leben" in den Formen seiner Zeit. Erst später wird der Hades, nach dem Vorgange Enoch's und Elia's, zuerst für die frommen Märtyrer, Offenb. VII, 9—14. Phil. I, 23, vergl. II, 17, und hernach im vierten Evangelium für alle Gläubigen mit dem Vaterhaus im Himmel ersetzt. Welche Vorstellung im Munde Jesu die am meisten historische sei, kann nicht zweifelhaft sein. Welche an sich selbst den Vorzug verdiene, ist eine Frage, welche den Dogmatiker, nicht den Geschichtsforscher angeht. Wenn es aber wahr ist, daß es bei der Hoffnung der Unsterblichkeit mehr, ja eigentlich allein auf die Kraft religiösen Lebens ankommt, das den Menschen mit einer lebendigen Hoffnung erfüllt, als auf Vorstellungen, die, seien sie der jüdischen oder der griechisch-alexandrinischen Eschatologie entlehnt, sich in unsere gegenwärtige Weltanschauung nicht einfügen, die ebensowenig die Annahme eines platonisch-alexandrinischen Himmels, als eines jüdischen Hades zuläßt: dann lerne man von Jesus, mit festem Glauben auf die Unsterblichkeit zu hoffen, und wähle für sich selbst eine Vorstellung der Zukunft, die am meisten mit den Ergebnissen der gegenwärtigen Weltanschauung übereinstimmt.

Kommen die Frommen, nach dem Christus des vierten Evangeliums, in den Himmel und nicht in den Hades oder das Paradies, so ist die Strafe der Gottlosen, wie wir sahen (S. 127 ff.) der Verlust oder die Vernichtung des Lebens. Auch hierin weicht die Lehre Jesu nach dem vierten Evangelisten von der synoptischen Darstellung ab, welcher zufolge Jesus ganz in Uebereinstimmung mit der Lehre der palästinensischen Juden die Gehenna, den künftigen Strafort der Gottlosen, sich vorstellt als einen Ort ewigwährender Pein, wo der Wurm nicht stirbt, und das Feuer nicht erlischt,

Mark. IX, 43—48. Matth. V, 22. 29. 30. X, 28. XVIII, 9. XXIII, 15. 33. Luk. XVI, 23. Matth. XXV, 30. 41. 46.

§. 12.

Das Verhältniß Jesu zu dem Alten Testament oder der Religion Israels.

Wie wir früher bemerkten, steht der lehrende Jesus in dem vierten Evangelium geradezu entgegen dem Gesetz, I, 17 (S. 144). Das Alte Testament ist Vorbild und Weissagung der ἐπουράνια, welche mit der Erscheinung des Logos geoffenbart worden, aber keine historische Vorbereitungsperiode für die durch Jesus in Wort und That verwirklichte Religion. Zwischen beiden Seiten besteht kein natürlicher und organischer Zusammenhang (S. 141—143). Der Christus des vierten Evangeliums, der die Wahrheit aus dem Himmel auf die Erde bringt, ist der Stifter von etwas absolut Neuem; die von ihm verkündigte Religion wurzelt nicht in der Vergangenheit, weder in der Menschheit im Allgemeinen, noch im israelitischen Volke im Besonderen. Widerspricht diese metaphysische Vorstellung von dem Ursprunge der christlichen Religion schon an sich dem herrschenden Gesetze menschlicher Entwickelung, so steht sie nicht weniger in Widerspruch mit der Anschauung von dem Ursprung der Religion, die Jesus anderswo zeigt. Nach den Synoptikern erklärt Christus nicht gekommen zu sein, das Gesetz und die Propheten d. i. die Religion Israels aufzuheben, sondern sie zu erfüllen d. i. weiter zu entwickeln, und auf diese Weise das, was früher bereits im Keime da war, zu realisiren, Matth. V, 17. Das Alte Testament weiset nach ihm nicht allein typisch und prophetisch auf etwas Höheres, sondern es ist das Höhere selbst, obgleich noch im Keime. Es bildet nicht ab, sondern es bereitet vor, was später verwirklicht werden sollte; mit einem Worte, das Alte Testament ist nicht nur ein Sinnbild, sondern eine obschon noch nicht entwickelte Wirklichkeit, die bestimmt ist, bei weiterer Entwickelung einer höheren Wirklichkeit Platz zu machen. Nach dem Christus des vierten Evangeliums ist z. B. die durch Moses aufgerichtete Schlange, III, 14, ein figürliches Sinnbild der Erhöhung Jesu in den Himmel; nach den Synoptikern sieht Jesus, daß die Keime der wahren Religion bereits als historische Wirklichkeit unter Israel da waren. Bereits das Alte Testament weiß und spricht von der Religion der

Liebe zu Gott und dem Nächsten, Mark. XII, 28—31. Luk. X, 25—27. Matth. XXII, 35—40, welche besser ist, denn Opfer, Matth. IX, 13, von der Erkenntniß der Wahrheit um ihrer selbst willen, unabhängig von Zeichen oder Wundern, Matth. XII, 39. 41. 42, und prophezeit nicht nur die Berufung der Heiden, sondern stellt auch bereits wirklich und thatsächlich die große Wahrheit in's Licht, daß es bei Gott kein Ansehen der Person giebt, so daß die gottesfürchtigen Heiden selbst höher bei Gott angeschrieben stehen können, als die geborenen Juden, Luk. IV, 25—27. Von diesem Allen bezweckte Jesus die weitere Entwickelung und Realisirung. Was die Propheten gethan hatten, Armen das Evangelium verkündigen, Blinden die Augen öffnen und das angenehme Jahr des Herrn verkündigen, das erkennt auch Jesus für seine Aufgabe, Luk. IV, 18—21, aber so, daß dieses Wort mit seiner Erscheinung erfüllt d. h. in dem vollen Sinne zur Wahrheit gemacht wird, V. 21. Jesus bricht denn auch das Band, welches seine Religion mit der Israels verbindet, nicht gewaltthätig ab, sondern stellt das Wesen der bestehenden Religion in ihr wahres Licht, in dem Bewußtsein, daß Alles, was nicht zum Wesen derselben gehörte, von selbst wegfallen würde. Was er zu Stande bringt, nennt er daher auch nicht „den neuen Bund", ein Ausdruck, welcher unter dem Einflusse des Paulinismus, 1. Cor. XI, 25; 2. Cor. III, 6, erst bei Lukas vorkommt, XXII, 20, sondern „den Bund", Mark. XIV, 24. Matth. XXVI, 28 [1]); das Gebot der Liebe nennt er kein „neues Gebot", Joh. XIII, 34, sondern im Gegentheil ein Gebot, wovon bereits das Gesetz Zeugniß gegeben hatte, Matth. XXII, 37. 38. Er kannte keine zwei Religionen, die des israelitischen Volkes und die seinige, sondern nur einen Bund, eine Religion, wovon Israel nur eine niedere Entwicklungsstufe dargestellt hatte, und deren höhere Entwicklung und Realisirung er zu Stande bringen sollte. Er verbietet nicht, daß man seine Gaben auf den Altar bringe, Matth. V, 23. 24; er hebt das Fasten, Matth. VI, 16—18, und die Beschneidung nicht auf; er widersetzt sich nicht der Feier der hohen Feste und der pünktlichen Beobachtung des Sabbaths, sondern begnügt sich mit der Erklärung, daß Opfer keinen Werth haben, durch welche man

[1]) Das Wort *καινῆς* in dem Text des Markus und Matthäus ist nach B. L. Z. unecht.

nicht gesinnt ist, sich mit dem Bruder zu versöhnen; daß das Fasten kein äußerliches Schautragen sein darf, sondern nur als der Ausdruck eines wirklichen Trauerns Werth hat, Mark. II, 18—20. Matth. IX, 14. 15. Luk. V, 33—35; daß die Sabbathruhe nicht verhindert, am Sabbath Gutes zu thun, Mark. III, 4, und er feiert als Israelit mit seinen Jüngern das Osterfest, Mark. XIV, 12. Matth. XXVI, 17. Luk. XXII, 7. 15.

Von diesem Allen giebt der vierte Evangelist Nichts. Gesetz und Evangelium stehen schnurstracks einander entgegen. Der Christus nach Johannes spricht von dem Gesetz, den Festen und Gebräuchen Israels als von Dingen, die ihm fremd sind (S. 147), er feiert kein Passah, legt, wie wir früher sahen, alle jüdischen Formen so sehr ab, daß der unbefangene Leser in ihm den Israeliten nicht erkennt (S. 146—148). Daß die synoptische Ueberlieferung auch in dieser Hinsicht Jesum nach dem Leben darstellt, während der vierte Evangelist die Darstellung Jesu von seiner Christusidee abhängig macht, fällt in's Auge, sei es denn auch, daß das ebionitische Judenchristenthum auf die Redaction und Aenderung mancher Worte Jesu Einfluß ausgeübt und ihm selbst Ausdrücke beigelegt hat, wie Matth. V, 18. 19 und Luk. VI, 20—25, vergl. mit Matth. V, 1—10, welche von Jesus selbst nicht herrühren können.

§. 13.

Jesus und das jüdische Volk.

Bei dem vierten Evangelisten kommt das jüdische Volk, sowohl die Einwohner von Judäa und Jerusalem, als von Galiläa, VI, 41. 59, unter dem allgemeinen Namen *οἱ Ἰουδαῖοι* vor. Diese seit der Rückkehr aus dem Exil allmälig entstandene, Joseph. Ant. XI, 5. 7, und nachdem die verschiedenen Theile von Palästina ihr selbstständiges Bestehen verloren hatten, als allgemeiner Volksname von den römischen Prokuratoren, den Evangelisten und anderen Schriftstellern des Neuen Testaments angewandte Benennung ist jedoch, zur Bezeichnung auch der Galiläer, in Jesu Tagen fremd, in denen man einen *Ἰουδαῖος* als Einwohner der Provinz Judäa von den Bewohnern der anderen Theile des israelitischen Landes genau zu unterscheiden pflegte, Mark. I, 5. Matth. III, 5. Luk. III,

1. 2. Wird jedoch auch dieser Sprachgebrauch außer Acht gelassen, so ist der vierte Evangelist nicht glücklich in seiner Beschreibung der verschiedenen Theile des Landes und ihrer Bewohner. Die Galiläer, welche in den synoptischen Erzählungen überall vorkommen als die feurigen Bewunderer des Propheten aus Nazareth, Mark. I, 22. 33. 45. II, 1. 2. X, 1. XI, 8—10 (s. S. 210. 211), tragen in dem vierten Evangelium unter dem Namen *οἱ Ἰουδαῖοι*, VI, 41. 59, denselben Charakter, wie die Juden in Jerusalem. Was Jesus nach den Synoptikern allein auf Nazareth anwendet, daß ein Prophet in seiner Vaterstadt Nichts gilt, Mark. VI, 4. Matth. XIII, 54. 57. Luk. IV, 24, wird unverdient den Galiläern im Allgemeinen als Schande zugeschrieben, IV, 44. Selbst die Begeisterung der Galiläer in der Aufnahme Jesu hat nicht, wie bei den Synoptikern, ihren Grund in dem Eindruck, den sie selbst von Jesus empfangen haben, sondern in dem Beifall, den er in Jerusalem gefunden hat, IV, 45. Glauben endlich die Judäer an Jesum wegen seiner Wunder als sichtbare Zeichen, und wird dieser Standpunkt von dem Evangelisten als eine niedere Stufe unter den Glauben gestellt, welcher auf geistiger Anschauung beruht, so stehen die Galiläer noch niedriger, denn sie suchen Jesum nicht, weil sie Zeichen gesehen, sondern weil sie von den Broden gegessen haben und gesättigt worden sind, VI, 26.

Ebensowenig werden die Juden in Judäa und Jerusalem nach dem Leben gezeichnet. Schon von Anfang hegen sie den Plan, Jesum zu tödten, II, 24. V, 16. 18, und bringen dieses allein deshalb nicht zur Ausführung, „weil seine Stunde noch nicht gekommen war", VII, 30. 44. VIII, 20. 59. Was sie gegen Jesus vorbringen, ist wiederum dem Charakter der damaligen Juden fremd. Daß ein Kaiaphas nach den Synoptikern sich ärgert, daß Jesus sich den Sohn Gottes = Messias nennt, klingt ganz historisch, aber daß ein Jude daraus, daß Jesus sich den Messiastitel beilegt, die Beschuldigung zieht, daß er sich Gott gleich macht, V, 18, weckt Befremden, und konnte den Juden allein in den Mund gelegt werden von einem Schriftsteller, nach dessen Meinung „Sohn Gottes" nicht nur allein der Messiastitel ist, sondern der Name, welchen der metaphysische Sohn Gottes, oder der Logos *θεός*, trägt (S. 82). Ebenso seltsam ist ihre Bemerkung, daß Jesus so viel wüßte (S. 201), obschon er nicht gelernt hätte, VII, 15. Wie konnten sie so sprechen, außer

in der Vorstellung eines Schriftstellers, dessen metaphysischer Christus nicht durch Lernen brauchte an Erkenntniß zuzunehmen, da er die Erkenntniß vom Himmel gebracht hatte, wo er vorher war, VI, 62? Wie konnten gelehrte Juden sagen, daß aus Galiläa keine Propheten aufständen, VII, 52, im Widerspruch mit 1. Kön. XVII, 1, Nah. I, 1? Wie konnten sie, die unter der Herrschaft der Römer lebten, behaupten, ein freies Volk zu sein und Niemandem je gedient zu haben, VIII, 33? Ist es eine wahrscheinliche Vorstellung, daß „gläubig gewordene Juden", VIII, 30, so zu Jesus sprechen, wie der Evangelist es darstellt, V. 33, und selbst den Plan hegen, ihn zu tödten, V. 37. 40 ff.? Ist die Zeichnung der jüdischen Hierarchie, als wären ihre Glieder ohne Unterschied Diebe und Räuber, die nichts anderes thun, als die Schafe stehlen, schlachten und verderben, X, 8. 10, in dem Munde Jesu nicht zu stark, und offenbar dem Standpunkte eines mit den Juden nicht genau genug bekannten und ihnen feindlichen Schriftstellers, aber nicht der Wirklichkeit entlehnt? Scheint die Erinnerung an die Genesung des Blindgeborenen, XI, 37, nicht viel eher ein Wort des Verfassers, der sich erinnert, was er ein Paar Seiten vorher geschrieben hatte, als der hier vorkommenden Juden selbst, als wären die Personen noch immer dieselben wie in Cap. IX.? Wie kommt es, daß Martha und Maria ohne vorhergegangene Verabredung dieselben Worte sprechen, XI, 21. 32? Wie konnte die jerusalemische Schaar aus den Worten Jesu: „Wann ich von der Erde werde erhöht sein", Anlaß nehmen zu der Frage: „Wie sagst du: des Menschen Sohn muß erhöhet werden, XII, 32. 34?" Hatte Jesus dies denn, V. 32, so gesagt? und blickt hieraus nicht deutlich hervor, daß die Antwort jener Schaar nicht paßt auf das unmittelbar vorhergehende Wort Jesu, das sie gehört hatten, sondern auf ein früher zu Nicodemus gesprochenes Wort, welches nicht sie gehört, sondern der Evangelist geschrieben hatte, III, 14.?

Wie wenig geschichtlich der Charakter der Juden nach der Darstellung des vierten Evangelisten ist, erhellt auch daraus, daß sie stets vorkommen nicht nur als die personifizirte Bosheit, als Diebe, Räuber, Mörder, Teufelskinder, sondern auch als Typen der tiefsten und kindischsten Unwissenheit. Kein einziges auch noch so deutliches Wort Jesu verstehen sie. Sagt Jesus, daß er den Tempel, den die Juden abbrechen würden, in geistigem Sinne herstellen würde,

dann meinen sie, daß er den Tempel von Holz und Stein aufbauen würde, II, 20. Nennt er Gott seinen Vater oder spricht er von seiner Einheit mit Gott, dann heißt es: Du machst dich selber zu Gott, V, 18. X, 33. Sagt Jesus mit Hinblick auf seinen bevorstehenden Hingang zum Himmel, daß die Juden ihn suchen, aber nicht finden würden, und daß, wohin er ginge, sie nicht kommen könnten, dann meinen sie, daß er die Absicht habe, sich in's Ausland zu begeben, VII, 35, oder daß er sich selbst tödten wolle, VIII, 22. Anderswo spricht Jesus von seinem Vater, und die Juden fragen ihn, als spräche er von seinem irdischen Vater, wo denn sein Vater wäre, VIII, 19.? und meinen, daß Jesus von politischer Freiheit spricht, wenn er den Ausspruch thut: „die Wahrheit wird euch frei machen", VIII, 32. 33. Was war deutlicher, als die Erklärung Jesu, daß Abraham in prophetischem Vorgefühl den Tag des Messias geschaut hätte? und doch verstehen die Juden die Worte Jesu so, als ob er, obschon noch nicht fünfzig Jahre alt, behauptet hätte, Abraham gesehen zu haben, VIII, 56. 57. Von dem ewigen Leben und von „den Tod in Ewigkeit nicht schmecken" haben sie keinen Begriff, denn Abraham und die Propheten waren ja gewiß gestorben, VIII, 52. Meint man, daß solch' ein Mißverständniß absichtlich war, so bedenke man, daß selbst ein Nicodemus, welcher es mit Jesus gut meinte, und von Jesus selbst als der Lehrer Israels (ὁ διδάσκαλος τοῦ Ἰσραήλ) dargestellt wird, III, 10, den Ausspruch „von oben d. h. aus Gott geboren werden", III, 3, verstehen konnte von einem neuen Eingehen eines Greises in den Mutterschooß, um als Kind wieder geboren zu werden, III, 4, was er mit Recht ungereimt findet; ferner, daß nicht allein die Judäer, sondern auch die Galiläer, das samaritanische Weib, ja die eigenen Jünger Jesu sich fortwährend derselben flachen Auffassung der Worte Jesu schuldig machen. Sagen die Galiläer, als Jesus von dem Lebensbrod spricht: „Herr, gieb uns alle Zeit dies Brod", VI, 33. 34. 42, so beantwortet das samaritanische Weib die Rede Jesu von dem Wasser des Lebens als einer stets sprudelnden Quelle, IV, 14, mit dem Verlangen, daß Jesus ihr von diesem Wasser geben möchte, damit sie nicht mehr zu kommen brauche, um Wasser zu schöpfen, V. 15. Spricht Jesus von einer von ihm genossenen Speise, welche seine Jünger nicht kannten, IV, 32, dann fragen sie, ob Jemand ihm zu essen gebracht hätte, V. 33. Oder

sagt er, daß Lazarus eingeschlafen wäre, insofern sein Tod wie ein Schlaf war, aus welchem er bald zu einem neuen Leben erwachen sollte, dann ist ihre Antwort, daß, wenn Lazarus schliefe, es bald besser mit ihm sein würde, XI, 11. 12. Ebensowenig begreift Thomas, hierin den Juden gleich, wohin Jesus gehen will, XIV, 5; und ein anderer Jünger, warum Jesus sich nach seinem Tode nicht der Welt offenbaren will, XIV, 22. Spricht solch eine Oberflächlichkeit in der Auffassung, und zwar in der größten Einförmigkeit bei den verschiedensten Personen, für den historischen Charakter jener Personen? Sind nicht alle diese Miß- und Fehlgriffe vielmehr eine von dem Evangelisten frei gewählte Form, welche nur dazu dienen muß, Jesus Gelegenheit zu geben, ein bestimmtes Thema weiter zu entwickeln?

Vergleichen wir mit diesen Juden die Gegner Jesu nach den Berichten der Synoptiker, welch ein Unterschied! Tragen die Juden in dem vierten Evangelium überall denselben Charakter, so ist bei den Synoptikern Alles Leben und Verschiedenheit; eine Hierarchie, welche die freie Denk- und Lebensweise Jesu bei jeder Gelegenheit bekämpft, ihn für einen Freund der Zöllner und Sünder, ja für einen Fresser und Weinsäufer ausschilt, Matth. XI, 19; schlaue, mit den Männern aus der Partei des Herodes verbundene Pharisäer, welche ihm politische Gesinnungen zu entlocken suchten, um ihn bei der römischen Obrigkeit zu verdächtigen, Mark. III, 6. XII, 13—17, aber dagegen auch Hauptleute, Mark. X, 17. Luk. XVIII, 18, welche das Gute ausüben und begierig sind, von Jesus den Weg des Lebens zu vernehmen, und von denen wir lesen, daß Jesus sie lieb hatte, Mark. X, 21; verständige Schriftgelehrte, welche nicht fern sind von dem Reiche Gottes, Mark. XII, 34 (vergl. Matth. XIII, 52), die aber schon Deutero-Matthäus nicht mehr für möglich hielt (vergl. XXII, 35, *πειράζων αὐτόν*, mit Mark. XII, 28. 34). Will man wissen, von welcher Art die jüdische Orthodoxie war, so lese man die Schilderungen Matth. V, 21 ff. VI, 1 ff. Mark. VII, 1—6. XII, 38—40. Matth. XXIII, 13 ff. Luk. XI, 37—52. XVIII, 10—12; höre, wie Jesus sie nicht, wie im vierten Evangelium, Diebe, Räuber und Mörder nennt, sondern in tiefer Verachtung über sie das „Wehe euch" ausruft, während der Ton der Verachtung sogleich dem Worte der wehmüthigen Liebe, Matth. XXIII, 37. Luk. XIII, 34. XIX, 41. 42, weicht, und erkenne hier wirkliche Lebensskizzen

historischer Charaktere, wonach man beim vierten Evangelisten vergeblich sucht. Außer den „Hohenpriestern und Pharisäern", der gewohnten Bezeichnung, womit im vierten Evangelium die jüdische Hierarchie angedeutet wird (eine unhistorische Combination, als wären es zwei Parteien, wofür die Synoptiker geschichtlich haben „Hoheprieſter und Schriftgelehrte", Mark. VIII, 31. X, 33. XI, 18. 27. XIV, 1 und anderswo), findet man von anderen Parteien Nichts; keine Sadducäer, keine Schrift- und Gesetzgelehrte, keine Herodianer, nicht den Fuchs Herodes, Luk. XIII, 32, keine bußfertige Sünderinnen, welche viel liebten, weil ihnen viel vergeben ist, Luk. VII, 47, keine von Jesus zur Mahlzeit geladenen Zöllner, Mark. II, 15 [1]), Luk. XV, 2, unter deren Dach er gastfrei empfangen wird, Luk. XIX, 1 ff., aber auch keine Mahlzeiten bei Pharisäern, Luk. VII, 36. XIV, 1. Welch' eine reiche Verschiedenheit, verglichen mit der geschichtlichen Dürftigkeit des vierten Evangelisten!

§. 14.

Die Apostel Jesu.

Daß Jesus zwölf besondere Schüler ausgewählt hatte, wird in Uebereinstimmung mit den Synoptikern auch von dem vierten Evangelisten vorausgesetzt, VI, 70. XIII, 18. Bei welcher Gelegenheit die Wahl dieser Zwölfzahl Statt fand, Mark. III, 13. 14, theilt er nicht mit, und beweist also schon hierdurch, daß es auch hier seine Absicht nicht ist, Geschichte zu schreiben. Aus dieser Zwölfzahl, deren Namen von den Synoptikern genannt werden, Mark. III, 16—19. Matth. X, 2—4. Luk. VI, 14—16 (vergl. Act. I, 13), kommen hier nur sechs mit Namen vor: Andreas, I, 41. 45. VI, 8. XII, 22, und sein Bruder Simon, I, 43. VI, 68. XIII, 24. XVIII, 15, Philippus, I, 44. 45. VI, 5. XIV, 8, Thomas, XI, 16. XIV, 5. XX, 24. 26, Judas, nicht der Ischarioth, XIV, 22, und Judas der Verräther, VI, 71. XII, 4. XIII, 26—29. XVII, 12.

---

[1]) Ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ, nämlich in dem Hause Jesu. Deutero-Matthäus, unsicher wegen des Subjects von αὐτοῦ, läßt dieses Pronomen weg, IX, 10, während Lukas, V, 29, nicht nur an das Haus des Levi denkt, sondern diesen selbst ein großes Mahl zu Ehren Jesu anrichten läßt.

XVIII, 5. Fünf Anderer: Matthäus, der beiden Jacobus, Bartholomäus, Simon von Cana, Mark. III, 18, oder nach einer anderen Wortableitung, der Zelot, Luk. VI, 15, wird keine Erwähnung gemacht. Dagegen meldet der vierte Evangelist unter den besonderen Jüngern Jesu, Nathanael, I, 46, und weiter einen Ungenannten, I, 41, denselben wahrscheinlich, welcher anderswo unter der Benennung des „Jüngers, den Jesus lieb hatte", XIII, 23. XIX, 26, oder „des anderen Jüngers", XVIII, 15. XX, 2, vorkommt. Daß Nathanael derselbe sein soll, wie Bartholomäus bei den Synoptikern, ist eine Voraussetzung, welche sich auf die Verbindung von Nathanael mit Philippus stützt, I, 46, welcher bei den Synoptikern neben Bartholomäus genannt wird, in Verbindung mit der Wahrscheinlichkeit, daß „der Sohn des Tholmai" ebenso wie Bar-Jona, Matth. XVI, 17, noch einen anderen Namen getragen haben wird, wofür es übrigens an genügendem Grunde fehlt. Möglich, aber ebenso unsicher, ist die Vermuthung von Hilgenfeld, daß Nathanael (נְתַנְאֵל, der von Gott Gegebene) wegen der gleichen Bezeichnung seines Namens mit der des Matthäus (מַתִּתְיָה, Geschenk Jahvehs) letztgenannten andeuten soll. Daß unter der Benennung „des Jüngers, welchen Jesus lieb hatte", Johannes, der Sohn des Zebedäus, sich verbirgt, ist oben angedeutet (S. 3. 4.).

Der Umstand, daß die übrigen Apostel nicht genannt werden, kann an sich den historischen Charakter des vierten Evangeliums nicht in Verdacht bringen, obschon das Verschweigen des Jakobus, Sohnes des Zebedäus, in einem Evangelium, worin sein Bruder als der Jünger κατ' ἐξοχήν dargestellt wird, befremden muß. Daß dieser Jakobus keine wichtige Person in den Augen des Evangelisten war, kann dieses Befremden nicht heben, da erstens Jakobus in der synoptischen Ueberlieferung ebensowohl wie Johannes unter den drei privilegirten Aposteln vorkommt, Mark. V, 37. IX, 2. XIV, 33 vergl. XIII, 3, und der Evangelist zweitens durch die Erwähnung z. B. des Andreas und Judas, nicht des Ischarioth, welche in seinem Evangelium nicht viel mehr als Figuranten sind, den Beweis liefert, daß er in der Angabe des Apostelpersonals sich nicht durch die Rücksicht auf größere oder geringere geschichtliche Berühmtheit leiten läßt. Bei der Erwähnung des anderen Judas, XIV, 22, kann die Frage entstehen, ob der Evangelist als Zeitgenosse eine

geschichtliche Person nennt, oder ob er jenen Namen aus Luk. VI, 16 (vergl. Act. I, 13) herübernahm, wo er, auf einem späteren Apostelverzeichniß, die Stelle des Thaddäus, Mark. III, 18, oder des Lebbäus, Matth. X, 3, einnimmt, Namen, welche auf den älteren Apostelverzeichnissen vorkommen. Auch giebt der Umstand Stoff zum Nachdenken, daß der große Judenapostel und Evangelist Matthäus, dem nach ihm benannten Evangelium zufolge derselbe, wie der Zöllner Levi, Matth. IX, 9. X, 3, jedoch nach Markus II, 14, vergl. III, 18, und nach Lukas V, 27, vergl. VI, 15, von diesem verschieden, nicht in einem Evangelium genannt wird, welches nicht ohne Grund dem jüdisch-christlichen Matthäus-Evangelium, wenigstens in seiner canonischen Gestalt, entgegengesetzt angesehen werden darf, und überdies sorgfältig sich der Erwähnung einiger besonderer, den Verkehr Jesu mit den Zöllnern und sogenannten „Sündern" betreffender Züge enthält. Wäre die Vermuthung richtig, daß Matthäus unter dem Namen des Nathanael gemeint wäre, dann würde es bemerkenswerth sein, daß der Juden-Apostel, „der Israelit, in welchem kein Betrug ist", der Jesus zuerst aus Vorurtheil mißkennt und an seiner Geburt zu Nazareth sich ärgert, Joh. I, 47, ebenso wie der Evangelist Matthäus, welcher dafür eine Geburt zu Bethlehem annimmt, Matth. II, 1, ihn darnach, wie Matthäus, welcher VIII, 16. 17 in den Wundern den Beweis der Messianität Jesu sieht, an einem Wunderzeichen erkennt, Joh. I, 50, und ebenso, wie Matth. II, 2, als „den König von Israel" begrüßt, Joh. I, 50, — daß dieser Apostel durch Jesus von dem Gebiete des Wunders zu dem des Geistes (*τὰ μείζονα*) verwiesen wird, auf daß er Jesus nicht länger als den jüdischen Messias, sondern als des Menschen Sohn d. h. (s. S. 110. 111.) als den Logos an der geistigen Verbindung zwischen ihm und Gott erkennen sollte, I, 51. 52.

Daß Jesus dieser Zwölfzahl den Namen „Apostel" gegeben hat, erzählt Lukas, VI, 13, und ist nicht unwahrscheinlich, sei es denn auch, daß diese Benennung erst später in den jüdisch-christlichen Gemeinden der offizielle Titel geworden ist, welcher die Zwölf als eine abgeschlossene Verbindung von den übrigen Begleitern Jesu unterschied, weßhalb denn auch in der ersten jüdisch-christlichen Gemeinde auf die Wiederbesetzung der durch Judas leer gewordenen Stelle so stark gedrungen wurde, Act. I, 16 — 26. Dagegen bei dem vierten Evangelisten kommt die Benennung „Apostel" als Amts-

titel nicht vor. Sowohl andere Begleiter Jesu, IV, 1. VI, 60. 61. 66. VII, 3. VIII, 31, als auch die Zwölf, II, 2. 11. 12. III, 22. XIII, 23 und anderswo, heißen *μαθηταὶ*, während das Wort *ἀπόστολος*, Joh. XIII, 16, nur die allgemeine Bezeichnung eines „Gesandten" hat. Der Grund, weßhalb der vierte Evangelist sich des Wortes „Apostel" als Amtstitels enthält, ist nicht in größerer geschichtlicher Genauigkeit zu suchen, als wären die Zwölf ursprünglich nicht von des Herrn übrigen Jüngern unterschieden, sondern in Uebereinstimmung mit dem antijudaistischen Charakter seiner Schrift darin, daß nach seiner Ansicht die Zwölfzahl nicht dergestalt, wie in den jüdisch-christlichen Kreisen, ein abgesondertes und lehrendes Collegium bildet, Act. II, 42. V, 42. IV, 2. VIII, 1. 14. 15. 17, welches bestimmt wäre, an der Spitze der Christen zu stehen, eine Vorstellung, woraus bei richtiger Consequenz das Dogma von dem Episcopat und der Lehrkirche entstehen mußte. Was die Zwölfe waren, sollten „Alle" werden, „welche durch ihr Wort an ihn glauben würden", XVII, 20. 21, und obschon die Zwölf von ihm zeugen würden, XV, 27, sollten nicht sie nach Jesu Hingang mit apostolischer Bevollmächtigung die Wahrheit lehren (vergl. Act. II, 42: *προσκαρτεροῦντες τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων*), sondern der heilige Geist sollte sie und mit ihnen Alle in die volle Wahrheit leiten, XVI, 13, und die Gläubigen selbst Wahrheiten einsehen lassen, welche Jesus der Zwölfzahl nicht mitgetheilt hatte, weil sie dieselben noch nicht tragen konnten, XVI, 12. Ist diese Darstellung in dem Geiste dessen, welcher gesagt hatte: „Laßt euch nicht Meister nennen, denn Einer ist euer Meister, und ihr seid alle Brüder", Matth. XXIII, 8. 10, so schließt das nicht aus, daß die absichtliche Verschweigung des Apostoltitels, den Jesus den Zwölfen gegeben hatte, bei dem vierten Evangelisten nicht in der Geschichte ihren Grund hatte, sondern in der Entwickelung des christlichen Geistes, welcher schon einen Paulus über die Angesehensten aus den Zwölfen hatte erklären lassen: *ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων εἶναί τι, ὁποῖοί ποτε ἦσαν, οὐδέν μοι διαφέρει*, Gal. II, 6.

Ueber die Abkunft jener Apostel bringt der vierte Evangelist nichts Anderes, als daß Philippus aus Bethsaida war, I, 45. XII, 21, ein Zug, welcher bei den Synoptikern nicht vorkommt. Der Ungenannte (Johannes) und Andreas, und deßhalb wahrscheinlich auch dessen Bruder Simon, waren Jünger des Johannes (des

Täufers) und befinden sich bei diesem in dem transjordanischen Gebiet zu Bethanien, als sie Jesus zum ersten Male begegnen, I, 35. Hiermit scheint nicht vereinbar, daß sie ihrem Geschäfte nach Fischer waren, so wie die Synoptiker es darstellen, Mark. I, 16. Matth. IV, 18. Luk. V, 1—11. Unwahrscheinlich ist es doch, daß sie, die bereits Jünger des Johannes waren und also zu seiner Schule gehörten, I, 35. 37. III, 25, und mit ihm in einem von Capernaum sehr entfernten Ort verkehrten, das Fischergeschäft, sofern sie es schon früher betrieben hatten, sollten fortgesetzt und es selbst nicht, nachdem sie schon von Jesus berufen waren, niedergelegt haben, wie die Synoptiker von ihnen berichten, Mark. I, 20. X, 28. Fragt man nach der historischen Wahrscheinlichkeit, dann scheint es natürlicher, daß diese Vierzahl, nachdem Jesus sie zu Capernaum kennen gelernt hatte, und sie ihrerseits die Gelegenheit gehabt hatten, seine erste Predigt, Mark. I, 14. 15, zu hören, von ihm am galiläischen Meere die Einladung empfingen, ihm zu folgen, als daß sie aus der Schule des Täufers zu ihm übergingen. Meint man, daß ihr Aufenthalt am Jordan nur vorübergehend und ihr Bekanntwerden mit Jesus daselbst nur vorläufig war, und daß sie, nach Galiläa zu ihrem Geschäft zurückgekehrt, erst später von Jesus definitiv berufen seien, so bedenkt man erstens nicht, daß sie als „Schüler" des Johannes nicht vorübergehend in Peräa sich befanden, sondern mit dessen übrigen Schülern einen festen Kreis von Begleitern ausmachten, III, 25, welcher selbst nach seiner Gefangennehmung noch fortbestand, Mark. II, 18 (vgl. Act. XIX, 3); und man bedenkt zweitens nicht, daß sie nach dem Berichte des vierten Evangelisten nicht in der Abwartung einer späteren definitiven Berufung zu ihrem Fischergeschäft nach Galiläa zurückgekehrt sind, sondern auf die bestimmte Einladung Jesu hin, ihm zu folgen, I, 44, (ἀκολουθεῖν, dasselbe Wort, welches bei dem Berichte der Berufung vorkommt, Mark. I, 18. Matth. IV, 20. Luk. V, 11), von da an ihn beständig begleiteten, II, 11, und mit ihm nach Capernaum gingen, so daß eine nochmalige Berufung mit demselben Erfolge (ἠκολούθησαν αὐτῷ, Mark. I, 18) nach ihrer Ankunft dort ganz überflüssig würde gewesen sein. Wird deßhalb von der anderen Seite eine definitive Berufung zur Apostelschaft erzählt, und muß man sich also, da eine Vereinigung der zwei Berichte unmöglich ist, zu einer Wahl zwischen dem Berichte der Synoptiker und dem des

vierten Evangeliums entschließen, dann würde der der Ersteren, welche das erste Bekanntwerden Jesu mit Andreas, Johannes und Petrus in Galiläa annehmen, die historische Wahrscheinlichkeit schon für sich haben, auch wenn uns nicht schon früher klar geworden wäre, daß der Täufer Jesum von Nazareth persönlich nicht gekannt, viel weniger noch als den Messias erkannt hat (S. 192—194), und seine Schüler also nicht auf Jesus hingewiesen haben kann; woraus dann folgt, daß mit dem Wegfallen der Veranlassung zu ihrem ersten Bekanntwerden mit Jesus in Peräa, auch der historische Charakter der Erzählung beim vierten Evangelisten aufgegeben werden muß.

Nicht geringere Schwierigkeit bieten die übrigen Eigenthümlichkeiten, welche mit dieser ersten Berufung in Verbindung stehen. Simon, hier ungenau der Sohn des Johannes genannt, während sein Vater Jonas hieß, Matth. XVI, 17, wird, trotzdem daß Jesus ihn nie vorher gesehen hatte, sogleich von ihm als der Felsenmann erkannt und empfängt daher auch jetzt schon den Beinamen Petrus, I, 43. Ist dies schon an sich nicht wahrscheinlich, so wird auch hier die natürlichere Darstellung bei den Synoptikern gefunden. Nach Markus erhält Simon jenen Beinamen nicht bei seiner ersten Berufung durch Jesus, Mark. I, 18, sondern erst später, als die Zwölfzahl definitiv gewählt war, III, 16, und Jesus inzwischen Gelegenheit gehabt hatte, seinen Charakter näher kennen zu lernen. Hiermit fällt auch die Meinung, daß der Stelle Matth. XVI, 18 der Bericht des vierten Evangelisten, I, 43, zu Grunde liege, da ja die Annahme, daß Simon bereits Petrus hieß, Matth. XVI, 18, ebenso gut aus Mark. III, 16 kann erklärt werden.

Ebenso unwahrscheinlich ist es, daß diese Jünger ihrerseits schon bei dem ersten Zusammentreffen Jesum sollten als den Messias erkannt haben, I, 42, von welchem Moses und die Propheten geschrieben hatten, I, 46. Was konnte sie doch dazu veranlassen, da ihnen ja von Jesu Größe noch Nichts geoffenbart war? Das Zeugniß des Täufers und folglich sein Ansehen als Prophet, oder eine übernatürliche Inspiration des Augenblickes? Dies wäre sicher auf supranaturalistischem Standpunkte möglich, aber dann war auch jene Ueberzeugung ganz mechanisch und entbehrte jedes ethischen Werthes. Wie viel natürlicher lautet auch in dieser Beziehung der Bericht der Synoptiker, daß die Jünger, besonders Petrus, erst

gegen das Ende des öffentlichen Lebens Jesu, nachdem sie also bereits geraume Zeit sein Wort gehört und seine Thaten gesehen hatten, ihn als den Messias erkannt haben, eine Einsicht, welche Jesus nicht von „Fleisch und Blut", nicht von menschlichem Zeugniß, also auch nicht von dem des Täufers, sondern von einer selbstständigen inneren Ueberzeugung (ἀποκάλυψις) ableitet, Matth. XVI, 17.

Auch in Bezug auf Judas den Verräther giebt der vierte Evangelist Stoff zu vielen Bedenken. Sogleich fällt in's Auge, daß, während die Synoptiker Judas den Beinamen „Ischarioth" geben, der vierte Evangelist diesen Namen dem Vater desselben, Simon, giebt (S. 71). Jedoch abgesehen hiervon, werden die Berichte über Judas in dem vierten Evangelium durch Schwierigkeiten gedrückt, welche die Berichte der Synoptiker nicht aufweisen. Nach dem vierten Evangelisten wußte Jesus schon von Anfang an, daß Judas ihn verrathen würde, VI, 64. Unlösbar ist hier das Räthsel, wie Jesus doch dazu kommen konnte, einen Mann, dessen zukünftigen Verrath er mit göttlicher Allwissenheit voraussah, VI, 64. 70, unter die Zahl seiner Apostel aufzunehmen, und selbst die Kasse der Gesellschaft einem Diebe, XII, 6, anvertrauen konnte. Hegte Jesus vielleicht die Hoffnung, dadurch, daß er ihn mit sich verbände, seinen Charakter zu verbessern? Aber wie konnte Jesus dieses hoffen, da Judas nicht nur nach der Erklärung der Schrift, XIII, 18. XVII, 12, sondern auch nach der sichersten Voraussicht Jesu selbst, diese Freveltat ausführen mußte? Hier ist von zweien eins zu wählen: entweder stellte Jesus die Möglichkeit und konnte also hoffen, daß Judas sein Verräther nicht werden würde, aber dann konnte er auch von Anfang an nicht wissen, daß Judas ihn verrathen würde; oder Jesus wußte dieses Letztere mit vollkommener Sicherheit voraus, aber dann konnte auch dieser Verrath nicht unterbleiben, und Jesus auch nicht hoffen, daß Judas sich bekehren würde. Dies Letztere ist hier der Fall, und wer den vierten Evangelisten gefragt hätte, warum Jesus den Mann, von welchem er dies voraus wußte, zum Apostel wählte, der würde von ihm wohl verwiesen worden sein an das Wort Jesu: „Ich weiß, welche ich erwählt habe; aber dies ist geschehen, auf daß die Schrift erfüllt werde", XIII, 18. Jesus mußte (δεῖ) sterben, III, 14, und zwar zu einer von Gott bestimmten Stunde, VII, 8. 30. VIII, 20. XI, 9. XII, 23. 27. XIII, 1. XVII, 1, welche Menschen weder beschleu-

nigen noch verzögern konnten, und diesem mußte auch der Verrath des Judas dienstbar werden. Er wählte also den künftigen Verräther zum Apostel, weil er, gehorsam dem Gebote seines Vaters, sein Leben zu lassen, X, 18, an der Entwickelung seines Geschickes schon durch die Wahl des Judas freiwillig mitwirkte. Daß Jesus nach dem bestimmten Rathschlusse und der Vorsehung Gottes sterben mußte, war auch die pragmatische Anschauung der Synoptiker. Auch nach ihnen war der Verrath im Voraus beschlossen, Luk. XXII, 22 (vergl. Act. IV, 27. 28), und nach Matth. XXVII, 5 war der Verräther selbst schon typisch vorgezeichnet in Achitophel, 2. Sam. XVII, 23; aber der Unterschied besteht darin, daß, während sie die Lenkung der Umstände, welche nach Gottes Rath den Tod Jesu zur Folge hatten, nicht Jesus, sondern Gott zuschreiben, Jesus nach dem vierten Evangelisten als der Logos, der selbst Gott ist, sein eigenes Geschick bestimmt und regelt, und deßhalb den Judas, der, wie er wußte, ihn verrathen würde, nicht nur in den Apostelkreis aufnimmt, sondern selbst ihn antreibt, das, was unvermeidlich wäre, sofort zu thun, XIII, 27, wie er später zum Garten sich begiebt, um seines Vaters Gebot, daß er sterben sollte, zu erfüllen, XVIII, 4. Daß wir uns hier nicht auf dem Gebiete der historischen Wirklichkeit befinden, sondern auf dem der Spekulation, springt in's Auge.

Nach den Synoptikern trägt sich die Geschichte des Judas anders und natürlicher zu. Mag auch hier ein und der andere in der späteren Tradition des ersten Evangeliums vorkommende Zug z. B. der Preis des Verraths, dreißig Silberlinge, Matth. XXVI, 15. XXVII, 3, der vermeinten Prophetie, Zach. XI. 13, und der Ausgang des Judas (ἀπήγξατο), Matth. XXVII, 5, im Widerspruch mit Act. I, 18, seinem Vorbild, Achitophel (ἀπήγξατο, LXX, 2. Sam. XVII, 23), entlehnt sein, so trägt doch der Kern seiner Geschichte, der in dem ältesten Berichte des Markus vorhanden ist, einen natürlichen Charakter. Nach diesem letzten Berichte hindert uns Nichts anzunehmen, daß Jesus den Judas mit den besten Erwartungen unter seine Apostel aufgenommen, aber in seiner Wahl sich getäuscht gesehen hat, gleichwie er sich in seinen Erwartungen täuschte, daß der prächtige mit seinen Blättern glänzende Feigenbaum auch Früchte tragen würde, Mark. XI, 13, und wie er im Gebiet von Tyrus in seiner Hoffnung, unbekannt zu bleiben, getäuscht wurde, Mark. VII, 24. Noch später sogar hegte Jesus von

Judas dieselbe Erwartung, wie von seinen übrigen Jüngern, da er ja auch ihm einen der zwölf Throne verhieß, auf welchem er mit seinen Mitaposteln die zwölf Geschlechter Israels richten sollte, Matth. XIX, 28. Luk. XXII, 30. Inzwischen entwickelte sich bei Judas stets mehr der ihm eigene selbstsüchtige Charakter. Ehrgeizig, wie seine Mitapostel, Mark. X, 35—45, Matth. XX, 20. 21. Mark. IX, 33—40. Matth. XVIII, 1—5. Luk. IX, 46—50, begierig, wie sie, nach dem ersten Platze in dem Messiasreich schauend, aber nicht, wie sie, von Jesu ethischer Größe angezogen, welche trotz ihrer getäuschten Erwartung sie fest in ihrem Glauben an ihn bleiben ließ, macht die von ihm erfahrene Enttäuschung und das Mißlingen seiner Absichten den Judas erst frevelhaft, und läßt ihn nach und nach auf Mittel sinnen, um, was er bei Jesus nicht erlangen konnte, bei seinen Gegnern zu suchen. Ob seine feindliche Gesinnung gegen Jesus durch den Vorfall beim Mahle zu Bethanien noch vermehrt worden sei, oder ob erst der vierte Evangelist, XII, 4, ihn die Rolle spielen läßt, welche nach Mark. XIV, 4, von „etlichen" Tischgenossen, nach Matth. XXVI, 8, von den „Jüngern" gespielt wurde, lassen wir vorläufig unentschieden. Sicher ist, daß er zwei Tage vor dem Feste, Mark. XIV, 1, den dreizehnten Nisan (vergl. V. 12), sich zu den Hohenpriestern begab mit dem Anerbieten, Jesum in ihre Hände überliefern zu wollen, Mark. XIV, 10. Daß ihm bei dieser Gelegenheit dreißig Silberlinge ausbezahlt worden seien (ἔστησαν αὐτῷ τριάκοντα ἀργύρια), Matth. XXVI, 15, sagt der älteste Bericht, Mark. XIV, 10. 11, nicht, auch nicht, daß Judas sich Geld ausbedungen hat (τί θέλετέ μοι δοῦναι;) Matth. XXVI, 15, sondern nur, daß sie ihm Geld (wie viel? ist nicht ersichtlich) versprachen. Daß er später dieses Geld empfangen hat, ist aus dem ältesten Berichte ebensowenig ersichtlich, und wird in einer späteren Ueberlieferung bei Matthäus aus Zach. XI, 12 (ἔστησαν τὸν μισθόν μου τριάκοντα ἀργυροῦς) vorausgesetzt. Es ist also nicht einmal gesagt, daß Geldsucht die Haupttriebfeder seiner That war. Wahrscheinlich kam er, (s. Mark. XIV, 11[b]), den folgenden Tag zurück und berichtete dann den Hohenpriestern, daß Jesus jene Nacht nach gewohnter Weise (κατὰ τὸ ἔθος), Luk. XXII, 39, in Gethsemane zubringen würde, und bestimmte einen von ihm Jesu zu gebenden Kuß zum Erkennungszeichen, Mark. XIV, 44. Erst, nachdem dies Alles geschehen war, und Jesus jetzt von dem Ereig-

niß, Mark. XIV, 10. 11, auch ohne göttliches Vorherwissen, Kunde, wenn uns auch nicht berichtet wird, auf welchem Wege, erhalten haben konnte, — worauf vielleicht die geheimnißvolle Andeutung der Person hinweiset, in deren Haus Jesus das Passahmahl feiern sollte (ὑπάγετε πρὸς τὸν δεῖνα), Matth. XXVI, 18, vergl. Mark. XIV, 13—15. Luk. XXII, 10—12, — spielt der Herr beim Mahle auf den schändlichen Plan eines seiner Apostel, Mark. XIV, 18, zur großen Verwunderung Aller an, und ohne daß Jemand an Judas denkt, V. 19; läßt sich dann im Tone tiefer Wehmuth über die Niederträchtigkeit aus, zu welcher der Unglückliche herabgesunken wäre, Mark. XIV, 21, aber, als hegte er noch immer die Hoffnung, den gefallenen Jünger von seinem Vorsatze zurückzubringen, ohne Jemandem der Tischgenossen, selbst nicht dem Johannes, wie der vierte Evangelist erzählt, XIII, 24—26, den Verräther anzudeuten [1]), geschweige denn zu nennen, oder auch ihm selber anzusagen, daß er die betreffende Person sei, wie der letzte Bearbeiter des ersten Evangeliums, Matth. XXVI, 25, und desgleichen der vierte Evangelist, XIII, 26. 27, melden. Darauf scheint Judas sich entfernt zu haben, um sogleich der Bande den Weg nach Gethsemane zu zeigen. Dort erscheint er, und, während der vierte Evangelist die Worte: „Stehet auf, laßt uns von hier fortgehen, auf daß die Welt wisse" u. s. w., Jesus schon beim Verlassen des Saales (XIV, 31) in der Voraussetzung sagen läßt, daß Jesus kraft seines göttlichen Wissens die Gefahr kannte, welche ihn in Gethsemane bedrohte, XVIII, 4, spricht der synoptische Jesus dieselben Worte in etwas veränderter Form, Mark. XIV, 42, erst dann aus, als Judas mit der Bande den Hof von Gethsemane betrat. Hieraus folgt also, daß man nach den Synoptikern annehmen darf, Jesus sei in seinem stillen nächtlichen Zufluchtsorte von dem Feinde überfallen worden und habe daher dadurch, daß er sich eben dort-

---

[1]) Nach Markus XIV, 20 enthalten die Worte: ὁ ἐμβαπτόμενος μετ' ἐμοῦ εἰς τὸ τρυβλίον keine Andeutung der Person des Judas, da Alle mit Jesus in die Schüssel tauchten, sondern im Allgemeinen die Andeutung eines der Tischgenossen. Der Verräther war einer, der mit Jesus in dieselbe Schüssel eintauchte! In dieser Darstellung der Sache bringt der Aorist ἐμβάψας (der eingetaucht hat), Matth. XXVI. 23, ebenso wie τὴν χεῖρα, was Deutero-Matthäus zur Erläuterung hinzufügt, nur geringe Veränderung hinein.

hin begeben, seinen Tod nicht provocirt, während der Christus des vierten Evangeliums hiervon nicht freigesprochen werden kann und es auch nicht braucht, weil er nicht als Mensch, sondern als der Logos handelte, welcher sein eigen Geschick bestimmte. Nachdem Judas nun mit der Rotte in den Garten getreten ist, giebt er unter dem Scheine, als wollte er Jesum vor der drohenden Gefahr warnen, Mark. XIV, 45, den verrätherischen Kuß. Von einer Anrede Jesu an Judas in Gethsemane weiß der älteste Bericht, Mark. XIV, 45, noch Nichts. Erst bei Deutero-Matthäus, XXVI, 50, sagt Jesus zu Judas: ἑταῖρε, ἐφ' ὃ πάρει, was keine direkte Frage sein kann, in welchem Falle ἐπὶ τί hätte stehen müssen. Jesus will sagen: Freund! (thue) wozu du hier bist, vollbringe dein Vorhaben, eine Aufmunterung, welche ebensowenig historisch klingt, wie seine Rede, Joh. XIII, 27. Bei Lukas werden diese Worte verändert in das bekannte: „Judas, verräthst du des Menschen Sohn mit einem Kuß"? XXII, 48. Bei dem vierten Evangelisten endlich wird die Aufforderung Jesu an Judas, den Verrath zu vollbringen, nach dem Mahle gesetzt, XIII, 27 (ὃ ποιεῖς ποίησον τάχιον), und wird von dem Judaskuß im Garten aus Gründen, die später angeführt werden sollen, wie es scheint, absichtlich geschwiegen.

Zur Beurtheilung des historischen Charakters der Berichte über die Apostel, wie sie der vierte Evangelist giebt, sei endlich noch bemerkt, daß, wie der Täufer und Jesus ganz ebenso sprechen, wie der Evangelist und Briefsteller, so auch Petrus, VI, 68, Jesu ῥήματα ζωῆς αἰωνίου zuerkennt (vergl. V. 63), und darauf wieder mit den Worten des Evangelisten sein Bekenntniß baut: ἡμεῖς πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν ὅτι κτλ (vergl. XI, 27 und 1. Joh. IV, 16, ἡμεῖς ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν). Auf gleiche Weise bezeugen die Jünger zu glauben an die Präexistenz Jesu und seinen Ausgang vom Vater, XVI, 30. XVII, 8, und sprechen in dieser Form nicht geschichtlich ihre Ueberzeugung, sondern die des Evangelisten aus. Von „dem Jünger, den der Herr lieb hatte" soll in dem folgenden Kapitel bei der Untersuchung nach dem Ursprung des vierten Evangelisten besonders gehandelt werden.

§. 15.

Das Gespräch mit Nicodemus.

Daß ein Rabbi dieses Namens bestand, wäre, da die rabbi-

nische Literatur einen ähnlichen Namen kennt [1]), an sich möglich, obschon es auf der anderen Seite sonderbar erscheint, daß ein jerusalemischer Rabbi aus der Sekte der Pharisäer einen ganz griechischen Namen trägt. Gleichwohl fragen wir, was hier der Titel: *ὁ διδάσκαλος τοῦ Ἰσραήλ*, III, 10, bezeichnet. Bestand also zu Jesu Zeit ein solcher Lehrer *κατ' ἐξοχήν* und, dafern Nicodemus der große Lehrer war, wie kommt es dann, daß ein solcher bedeutender Mann nirgends als im vierten Evangelium genannt wird? Dazu kommt, daß, wenn Nicodemus ein so berühmter Gelehrte war, es wohl denkbar sein mag, daß er die Forderung der Wiedergeburt auf sich selbst als Jude nicht beziehen zu müssen glaubte, aber nicht, daß er in Jesu Worten die in seinen Augen wirklich ungereimte Forderung einer Erneuerung der natürlichen menschlichen Geburt zu hören meinte, III, 4. Angenommen jedoch, daß ein Rabbi dieses Namens Jesus des Nachts besucht habe, kann dann nach Allem, was früher über die Reden Jesu (S. 223—253) gesagt ist, die ihm bei jener Gelegenheit von Jesu gegebene Unterweisung als historisch gelten? Kann Jesus gesprochen haben von *ἄνωθεν γεννηθῆναι* statt *ἀναγεννηθῆναι*, so wie der Ausdruck bei Justinus und bei dem Verfasser der Clementinen lautet? Ist es wahrscheinlich, daß Jesus in der von Moses aufgerichteten Schlange, wie die Allegoristen [2]), einen verborgenen Sinn gefunden, und noch wohl gar ein Bild seines Kreuzes darin gesehen haben soll? Ist es historisch wahrscheinlich, daß Jesus seinen Kreuzestod schon so früh und mit so großer Sicherheit vorher gewußt habe? Paßt die metaphysische Benennung *ὁ μονογενὴς υἱὸς τοῦ θεοῦ* in dem Munde Jesu,

---

[1]) נַקְדִּימוֹן oder נָקְדִּימוֹן. Siehe Lightfoot und Wetstein ad h. l. und Buxtorf, Lexikon, p. 1386. In dem Talmud wird jedoch dieser Name nicht aus dem Griechischen, sondern aus dem Hebräischen erklärt, Taanith, fol. 20. Es bleibt also die Frage, ob in der That der griechische Name *Νικόδημος* dem hebräischen entspricht. Nach dem Talmud ist überdies נַקְדִּימוֹן kein Geschlechtsname, sondern ein einem gewissen Rabbi בּוֹנִי zuerkannter Ehrentitel. Sollte etwa der Evangelist diesen hebräischen Ehrennamen gräcisirt haben, und unter dem Namen des Nicodemus, den Rabbi, welcher zu Jesus kam, als Jemand von großer Bedeutung und großem Ansehen haben bezeichnen wollen?

[2]) Vergl. Buch der Weisheit, XVI, 16, und den Brief des Barnabas, c. 12, wonach die Schlange ein *τύπος τοῦ Ἰησοῦ* heißt.

und ist, was hier weiter gelehrt wird von den ἐπουράνια, V. 10, und von der κρίσις, V. 19, eine Lehre Jesu oder des Evangelisten (S. 114. 116. 238. 243)? Von wem erfuhr der Evangelist den Inhalt eines Gespräches, welches zwischen Jesus und Nicodemus allein und ohne Zeugen stattgefunden hatte? Führen jene Fragen zu der Leugnung des historischen Charakters dieses ganzen Gespräches, welchen Werth kann es dann noch für die Geschichte haben, ob der genannte Rabbi Nicodemus hieß, oder einen andern Namen trug, oder vielleicht nur in der Einbildung des Verfassers bestand, welchem es bei Mittheilung dieses Besuches so wenig um geschichtliche Wirklichkeit zu thun war, daß Nicodemus zwar kommt, aber nicht fortgeht? Sollte hieraus nicht folgen, daß der Evangelist in der Person des Nicodemus nicht eine historische Person, sondern vielmehr einen Typus der jüdischen Lehrer zu Jesu Zeit, so wie er sich dieselben vorstellte, hat darstellen wollen? Noch zweimal kommt derselbe Nicodemus in diesem Evangelium vor, einmal, wo er im jüdischen Rath Jesum vertheidigt, VII, 50. 51; aber aus welcher Quelle konnte der Evangelist auch hier das Verhandelte wissen, und wurde uns nicht schon früher (S. 255) die historische Unwahrscheinlichkeit des Ausspruchs der Pharisäer klar, VII, 52? Das andere Mal kommt er vor, wo er mit Joseph von Arimathia an dem Begräbniß Jesu Theil nimmt, XIX, 39[1]), eine Eigenthümlichkeit, welche in der synoptischen Tradition nicht angetroffen wird. Stellt Nicodemus typisch den Standpunkt der jüdischen Schriftgelehrten dar, dann verdient bemerkt zu werden, wie dieser jüdische Lehrer damit beginnt, Jesus heimlich zu besuchen, und von seinem Unterrichte noch Nichts begreift, hernach dann in dem jüdischen Rathe Jesu Vertheidigung übernimmt, und endigt mit offenbarem Auftreten für seine Sache. Nicht vergeblich schreibt der Evangelist im Hinblick auf diese Veränderung, XIX, 39: „Auch Nikodemus kam, welcher zuerst des Nachts zu ihm gekommen war". So wird derselbe, der in diesem Evangelium das Bild eines furchtsamen, engherzigen Rabbi darstellt, zugleich ein Beweis der über die Trägheit des Geistes und die Vorurtheile der jüdischen Schriftgelehrten siegenden Macht des Christenthums.

---

[1]) Hiervon soll später ausführlicher gehandelt werden.

§. 16.

Jesus und die Samaritaner.

Bei der Frage nach der historischen Realität des Gesprächs Jesu mit einem samaritanischen Weibe und den weiteren Einzelheiten, welche hiermit in Verbindung stehen, kommt Folgendes in Betracht: 1. Συχάρ ist eine sonst nicht bekannte Verfälschung von שְׁכֶם, LXX: Συχέμ, ein Name, den diese Stadt auch Act. VII, 16 trägt. Es sind hier zwei Fälle denkbar: entweder die Veränderung hatte ihren Grund in der Geringschätzung der späteren Juden gegen die Samaritaner, so daß sie שְׁכֶם, nach Anlaß von Jes. XXVIII, 1, mit Absicht in שֵׁכָר, Trinkstadt, veränderten, oder aus Habak. II, 18 in שֶׁקֶר, Lügenstadt, wofür es jedoch an jedem Beweise gebricht, oder die Veränderung ist unwillkürlich und kommt auf Rechnung des Schriftstellers. Nimmt man den ersten Fall an, dann ist es undenkbar, daß der Evangelist bei seiner offenbaren Vorliebe für die Samaritaner, diesen Schimpfnamen sollte übernommen haben. Im zweiten Falle spricht die Namensveränderung für einen Mangel geographischer Kenntniß, welche von einem Zeit- und Volksgenossen Jesu schwerlich zu erwarten ist. 2. Der Anfang des Gespräches ist nicht natürlich. Hätte Jesus mit diesem Weibe ein Gespräch über die Religion angeknüpft, was wäre natürlicher als dies? Aber daß er statt dessen damit beginnt, zu einer Unbekannten sogleich von sich als Demjenigen zu sprechen, welcher lebendiges Wasser giebt, und statt bei dem Reden von der Religion als dem einzig Nothwendigen thatsächlich, wie der Christus der Bergrede, lebendiges und geistiges Wasser ihr zu geben, sich mit der bloß formellen Darstellung des geistigen Lebens als eines lebendigen Wassers begnügt, läßt eher an einen der Spekulation ergebenen Evangelisten, als an den historischen Jesus denken. 3. Die Antworten des Weibes, welches von der geistigen Sprache Jesu Nichts versteht, IV, 11. 15, sind ganz nach dem Sinne des Evangelisten, bei welchem, wie uns schon früher klar geworden ist, alle, auch die verschiedensten Personen, Jesus auf dieselbe Weise mißverstehen (S. 255 f.). 4. Das verborgene, von Jesus an den Tag gelegte Wissen, V. 17. 18, hängt mit der metaphysischen Vorstellung des Evangelisten von Jesus als dem Fleisch gewordenen Logos, der alle Dinge weiß, zusammen (S. 105. 203 — 206). 5. Die Frage nach dem wahren Orte der

Anbetung, V. 19. 20, verräth ein Nachdenken, das von einem übrigens so wenig entwickelten Weibe, wie das samaritanische ist, schwerlich erwartet werden kann. 6. Die Art und Weise, wie Jesus den Gottesdienst sowohl von Jerusalem, als von Gerazim unabhängig erklärt, V. 21—24, liegt wohl ganz in seinem Geiste, befaßt aber einen Fragepunkt, dessen Beantwortung, wie wir gleich zeigen werden, der weiteren Entwicklung jenes Geistes zugeschrieben werden muß, hier jedoch unhistorisch die spätere Entwickelung des christlichen Bewußtseins zu anticipiren scheint. Auch kann man nicht ohne Grund fragen, ob die Stunde, wo Gott im Geist und in der Wahrheit angebetet werden sollte, schon da war (*ὥρα ἔρχεται καὶ νῦν ἐστί*), V. 23, in dem Zeitpunkte, worin dieses Gespräch als gehalten angenommen wird. 7. Das Gespräch wird, V. 26, durch die Rückkehr der Jünger gerade abgebrochen, als Jesus mit der Erklärung, daß er der Messias sei, Alles gesagt hatte, was der Evangelist wollte, daß er sagen sollte. Auch dies läßt viel eher auf eine freie Composition, als auf historische Wirklichkeit schließen. 8. Endlich sind die Schicksale des Weibes, V. 16—18, eine genaue Abbildung der Geschicke des samaritanischen Volkes auf dem Gebiete der Religion (S. 156), und es scheinen also auch diese nicht aus einer geschichtlichen Absicht mitgetheilt zu sein.

In dieser Ansicht werden wir bestärkt durch eine Vergleichung mit dem, was die Synoptiker über das Verhältniß mittheilen, in welchem Jesus zu dem samaritanischen Volke stand. Daß Jesus den Volkshaß der Juden gegen die Samaritaner nicht theilte, und daß also der vierte Evangelist in Cap. IV. den Geist Jesu ausgedrückt hat, geht, außer aus dem Gleichniß vom barmherzigen Samariter, Luk. X, 30—37, aus dem mißbilligenden Urtheile hervor, welches Jesus über seine Jünger aussprach, als diese Feuer vom Himmel begehrten, um die ungastlichen Samaritaner zu verzehren, Luk. IX, 52—55. Aus letztgenannter Stelle leuchtet zugleich hervor, daß Jesus gegen das Ende seines Lebens auch samaritanische Orte zu besuchen vorgehabt und vielleicht gegen das Ende seiner öffentlichen Wirksamkeit auf seiner Reise nach Jerusalem in Samarien sich aufgehalten hat, Luk. XVII, 11—19 [1]). Eine andere

[1]) Vergl. Jos. Ant. XX, 6. 1. Lukas läßt Jesus die Reise mitten durch Galiläa machen, und dann südwärts durch Samaria, Luk. XVII, 11, und er-

Frage ist jedoch, ob Jesus, schon ehe er Galiläa zu dem Schauplatze seiner Wirksamkeit machte, IV, 3, nicht nur in Samaria sich aufgehalten, sondern sogar das Land zu dem Schauplatze einer zwar kurzen, V. 40, aber doch so fruchtbaren Predigt gemacht habe, daß schon die Felder weiß wären, um ernten zu können, und seine Jünger nichts weiter zu thun hätten, als in die Arbeit Anderer d. h. Jesu zu gehen, und zu ernten, was durch ihn gesäet war, (V. 35—38). Das Erstere ist unwahrscheinlich und wird durch die Erzählung bei Lukas nicht begünstigt. Das Zweite ist unvereinbar mit der Anweisung, welche Jesus, Matth. X, 5, seinen Jüngern giebt, keine Bekehrungsreisen zu den Samaritanern oder den Heiden zu unternehmen, sondern sich zu beschränken auf die verlorenen Schafe aus dem Hause Israel, ein Grundsatz, durch den Samaritaner und Heiden nicht ausgeschlossen werden — was ja im Widerspruch mit den Grundsätzen Jesu gewesen sein würde — sondern die Predigt des Evangeliums unter ihnen nur bis zur gelegenen Zeit hinausgerückt wurde. Hieraus scheint also zu folgen, daß Jesus, obschon Universalist, doch seine persönliche Evangeliumspredigt, wie die seiner Jünger, während seines Lebens auf das jüdische Land beschränkt hat, und daß also die Erzählung des vierten Evangelisten als eine Anticipation von Act. VIII, 5—25 betrachtet werden muß. Resultat ist, daß der vierte Evangelist in einer an sich unhistorischen Schilderung den Geist hat ausdrücken wollen, welcher Jesus auch für das samaritanische Volk beseelte, und in der Geschichte des samaritanischen Weibes das samaritanische Volk selbst, seine früheren Schicksale und Aussichten auf dem Gebiete der Religion wahrheitsgemäß, jedoch auf typische Weise dargestellt hat.

§. 17.

Jesus und die Heidenwelt.

Ueber die Bestimmung der Heiden, an den Segnungen des Reiches Gottes Theil zu nehmen, bestand schon unter dem alten

zählt in Verbindung damit die Heilung von zehn Aussätzigen in einem samaritanischen Flecken, V. 12—19. Hiermit steht in Widerspruch der Text von Markus X, 1: ἔρχεται εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰουδαίας καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου, auch hier ursprünglicher als Matth. XIX, 1. Nach Markus kam Jesus zu den Grenzen von Judäa und zwar (καὶ) an der anderen Seite des Jordan d. i. durch Peräa. Deutero-Matthäus läßt καὶ weg und erweckt hierdurch den Schein, als ob die ὅρια τῆς Ἰουδαίας gelegen waren πέραν τοῦ Ἰορδ.

Bunde kein Zweifel. Die Propheten hatten die Tage geweissagt, wo alles Fleisch zur Anbetung vor das Angesicht Jehova's kommen würde, Am. IX, 12. Jes. II, 2—4. Mich. IV, 2. VII, 16. 17. Jes. XXV, 6. LV, 4. 5. LXVI, 23. Auch die späteren Juden suchten die Heiden zu sich herüberzuziehen, und gaben Denen, welche sich Israel anschlossen, den Namen „Proselyten" oder „Judengenossen", Matth. XXIII, 15. Act. II, 10. Erst später kam in der Kirche die Frage auf, ob die Heiden, unabhängig von ihrem Anschluß an Israel, oder ob sie, erst nachdem sie die Religion Israels angenommen, an dem Gottesreich Theil nehmen könnten. Die jüdisch-christliche Partei, wozu auch die zwölf Apostel, wenigstens in der ersten Zeit, gehörten, Act. II, 39, erklärte sich, hierin in Uebereinstimmung mit den Juden, für letztgenannte Ansicht, während Paulus, und nach Act. XV, 7—11, vergl. Gal. II, 12, auch Petrus, in einer späteren Periode seines Lebens, durch die Erfahrung und den Geist des Herrn belehrt, das Recht der Heiden, an dem Segen des Christenthums, ohne vorher zum Judenthum übergegangen zu sein, Theil zu nehmen, öffentlich anerkannten. Diese Frage, welche in den Tagen Jesu noch nicht an der Tagesordnung war, war der Natur der Sache nach von ihm nicht entschieden, sei es denn auch, daß die von ihm ausgesprochenen Grundsätze nur auf eine günstige Gelegenheit warteten, um die Schranken des Judenthums zu durchbrechen. Schon der Täufer hatte verkündet, daß Gott selbst aus Steinen dem Abraham Kinder erwecken könnte, Matth. III, 9. Luk. III, 8. Der ganz geistige Charakter der Religion Jesu, wobei der äußerlichen Gottesverehrung nur eine untergeordnete Stelle zuerkannt wird, brachte weiter mit sich, daß auch der Heide, wenn er Gott über Alles und den Nächsten wie sich selbst liebte, ein Kind Gottes sein konnte, ohne Jude zu werden. Bei der Frage: „Wer ist mein Nächster?" hatte Jesus denn auch auf den barmherzigen Samaritaner hingewiesen, Luk. X, 29—37, und dem Alten Testament Vorbilder entlehnt zum Beweise, daß Heiden, z. B. die Männer von Ninive, eine heidnische Königin, Matth. XII, 41. 42, die Wittwe von Sarepta und Naeman der Syrer, Luk. IV, 25—27, bei Gott selbst höher, als geborene Juden angeschrieben stehen könnten. Der Abkunft aus Israel konnte Jesus keinen Werth beilegen, er, der, keine andere als geistige Verwandtschaft kennend, erklärt hatte: „Wer den Willen Gottes thut, der ist mein Bruder und meine Schwester und

meine Mutter, Mark. III, 31—35, und bei einer anderen Gelegenheit mit Beziehung auf einen Heiden bezeugte, daß er einen solchen Glauben bei Niemanden in Israel gefunden hätte, Matth. VIII, 10[1]).

Der Universalismus, in der Form, worin er von Paulus dargestellt wird, lag also principiell in der Lehrweise Jesu. Indessen war über die Art und Weise, wie die Heiden dem Gottesreich beitreten sollten, in seiner Zeit noch kein Streit entstanden, und es kann uns also nicht befremden, wenn die Ausdrücke, worin Jesus sich über die Bestimmung der Heiden ausgedrückt hatte, nicht so formulirt waren, daß sie der jüdisch-christlichen Partei nicht Gelegenheit geben konnten, ohne mit dem Meister zu brechen, den Anschluß der Heiden noch immer von dem Bürgerrechte Israels abhängig zu machen. In dem Gleichniß von den Arbeitern im Weinberg, Matth. XX, 1—15, werden unter dem Bilde der Erstgerufenen die Israeliten, unter dem Bilde derjenigen, welche später und selbst noch zur elften Stunde gerufen werden, die Heidenwelt dargestellt [2]), welchen, obschon später gerufen, doch ein gleicher Antheil an den Segnungen des Gottesreiches von Jesus zugesichert wird [3]). Indessen blieb hierbei die genannte Streitfrage unentschieden. Zwar sollten die später hinzukommenden Heiden mit den Juden gleich stehen, was auch von den Besseren aus der jüdisch-christlichen Partei, besonders von Petrus zugestanden wurde, Act.

---

[1]) Nach Vatic. *παρ' οὐδενὶ τοσαύτην πίστιν ἐν τῷ Ἰσραὴλ εὗρον.* Die andere Lesart *οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίστιν εὗρον*, welche zwar durch eine große Anzahl alter Zeugen unterstützt und darum, wie es scheint, von Tischendorf, ed. N. T. 1859, aufgenommen ist, ist offenbar aus Lukas VII, 9 entlehnt. Dies *οὐδὲ ἐν Ἰσρ.* (selbst nicht in Israel) scheint eine jüdisch-christliche Abänderung der ursprünglichen Worte Jesu zu sein.

[2]) Vergl. auch das Gleichniß Matth. XXII, 8—14.

[3]) Dieses ursprünglich, wie es scheint, zur Spruchsammlung des Matthäus gehörende Gleichniß ist von Deutero-Matthäus in den historischen Rahmen des Markus, X, 31, eingeflochten, wodurch seine ursprüngliche Bedeutung unkennbar und die traditionelle Auffassung entstanden ist, als hätte Jesus mit diesem Gleichniß die Werkheiligkeit seiner Jünger, Matth. XIX, 27, bekämpfen wollen. Dieser Einschiebung ist es auch zuzuschreiben, daß die Worte, XIX, 30, von Deutero-Matthäus, zum Nachtheil der richtigen Erklärung des Gleichnisses, wiederholt sind, XX, 16. Die Worte *πολλοὶ—ἐκλεκτοί*, V. 16b., welche von Tischendorf in den Text aufgenommen sind, fehlen in B. L. Z. und müssen als den Zusammenhang störend und aus Matth. XXII, 14 entlehnt, wegfallen.

II, 39; aber ob die Zulassung unabhängig von Israel sollte Statt finden können, war damit nicht entschieden. Es konnten sich sogar die jüdischen Christen auf den Weinberg berufen, das gewöhnliche Bild der israelitischen Theokratie, und daraus folgern, daß die Heiden Israel beitreten sollten. Schärfer spricht Jesus, wenn er den Juden ansagt, daß das Gottesreich ihnen genommen und einem Volke gegeben werden sollte, das die Frucht desselben bringen würde, Matth. XXI, 43; aber sind die Worte, die bei Markus fehlen, nicht späteren Datums? oder, wenn nicht, konnten sie denn nicht in altprophetischem Sinne verstanden werden von demjenigen Theile Israels, welcher durch Abfall von Gott des Segens des Gottesreiches sich unwürdig gemacht hatte? Sehr universalistisch lautet der Ausspruch Jesu: „Viele werden kommen von Osten und Westen und zusammensitzen mit Abraham, Isaak und Jakob in dem Königreiche der Himmel", Matth. VIII, 11; aber wurde der Kraft dieses Ausspruches Etwas genommen, wenn man mit der jüdisch-christlichen Partei der Meinung war, daß die Heiden erst Israel beitreten müßten? Schien selbst das „Zusammensitzen mit Abraham, Isaak und Jakob" diese Ansicht nicht zu begünstigen? Hatte Jesus erklärt, Matth. XXVI, 61. Mark. XIV, 58, die Macht zu besitzen, den abgebrochenen jerusalemischen Tempel wieder herzustellen, konnte dies nicht ebenso gut von einer Reformation unter Israel selbst, als von einer neuen Religion, welche auf den Trümmern des alten Heiligthums sich erheben sollte, aufgefaßt werden? Ja, was noch mehr ist, hatte Jesus nicht gesagt, daß mit seinem Tode „der Bund" (BCDL u. s. w.) sollte befestigt werden, Mark. XIV, 24. Matth. XXVI, 28, und war der Ausdruck „Blut des neuen Bundes" Luk. XXII, 20, nicht unter dem Einflusse der späteren paulinischen Vorstellungen, 1. Cor. XI, 25, entstanden? Die Sache ist hier diese, daß die Principien Jesu nothwendig die Anschauungsweise des Paulus hervorrufen mußten, aber daß seine Worte, dem Buchstaben nach aufgefaßt, auch die Ansicht der jüdischen Partei zuließen.

Fragen wir nun, wie Jesus in Bezug auf diesen Punkt sich im vierten Evangelium ausgelassen hat, dann fällt die größere Bestimmtheit der in diesem Evangelium vorkommenden Ausdrücke über die der Synoptiker in's Auge. Auch unter der Heidenwelt, welche nicht zu dem Schafstalle Israels gehörte, und vorläufig als noch in keiner Beziehung zu Jesus stehend vorausgesetzt wird, hat Jesus

Schafe, welche seine Stimme hören sollten, X, 16, und welche er auch einmal als Hirte leiten [1]) würde. Nicht allein der Jude, sondern „jeder, der aus der Wahrheit wäre", sollte seine Stimme hören, verkündigt Jesus dem Heiden Pilatus, XVIII, 37, und die Stunde würde kommen, ja, sie wäre bereits da, wo die wahre Anbetung sowohl von Jerusalem als von Garizim unabhängig sein würde, IV, 21. 23. Solche Aussprüche lassen ebensowenig eine doppelte Auffassung zu, als z. B. das Wort Pauli: „In Christo Jesu gilt weder Beschneidung noch Vorhaut, sondern der Glaube, der durch die Liebe sich thätig erweist", Gal, V, 6. Ein Beweis wahrlich, wie sich der christliche Universalismus über die Grenzen der als geschichtlich constatirten Aussprüche Jesu hinaus durch die Macht des christlichen Princips bei dem vierten Evangelisten entwickelt hat, und daß dieser Evangelist als Vertreter einer späteren Zeitepoche, in welcher schon die Principien Jesu eine Frage zum Abschluß gebracht hatten, an welche in seinen Tagen noch nicht gedacht worden war, auf keine buchstäbliche Genauigkeit im Mittheilen der Worte Jesu Anspruch machen kann.

§. 18.

Die Leidensgeschichte Jesu.

Berathschlagung der Hohenpriester und Pharisäer, Jesus zu tödten.

In Bezug hierauf bemerken wir, daß die Versammlung des jüdischen Rathes, XI, 47, welche auf Veranlassung der Auferstehung des Lazarus gehalten wurde, mit diesem Ereigniß steht oder fällt. Dem Evangelisten kommt jedoch die Ehre zu, den Charakter der damaligen Oppositionspartei nach dem Leben geschildert zu haben. An der Stelle dieser Berathschlagung erzählen die Synoptiker eine andere, Mark. XIV, 1. 2. Matth. XXVI, 3 — 5. Luk. XXII, 1. 2, welche zwei Tage vor dem Passahfest gehalten wurde.

§. 19.

Der Aufenthalt Jesu im Städtchen Ephraim.

Für dieses Datum, XI, 54, obschon es an sich keine historische Schwierigkeit liefert, ist in der synoptischen Ueberlieferung keine

[1]) ἀγαγεῖν muß nicht übersetzt werden „herbeiführen", wie die gewöhnliche Uebersetzung lautet, als ob Jesus die Heiden Israel zuführen wollte, sondern durch „hüten, leiten".

Stelle, nach welcher Jesus gerade durch von Galiläa durch Samaria (Luk. XVII, 11) über Jericho und Bethanien nach Jerusalem reist. Bei dem vierten Evangelisten steht der Aufenthalt zu Ephraim in Verbindung mit den Mordplänen der Juden auf Veranlassung der Auferweckung des Lazarus, XI, 53. 54. Fällt diese Erzählung als unhistorisch weg, dann entsteht die Frage, was Jesus, nachdem er den Entschluß gefaßt hatte, auch zu Jerusalem der Wahrheit Zeugniß zu geben, Mark. VIII, 31. Matth. XVI, 21. Luk. IX, 22, bewegen konnte, mit seinem Einzug in die Hauptstadt zu zögern und in der abgelegenen Stadt sich einige Zeit verborgen zu halten?

§. 20.

Das Mahl zu Bethanien.

In der Voraussicht, daß XII, 1 ff. ein Augenzeuge als Berichterstatter auftritt, kann man geneigt sein, in der Mittheilung einzelner, zu jener Mahlzeit in Beziehung stehender Züge, welche der vierte Evangelist hat und die Synoptiker verschweigen, ebenso viele Beweise historischer Genauigkeit zu sehen. Sprechen Markus, XIV, 3, und Matthäus, XXVI, 7, von „einem Weibe", so nennt der vierte Evangelist sie Maria von Bethanien, XII, 3. Bei den zwei ersten Synoptikern findet das Mahl bei Simon dem Aussätzigen statt, Mark. XIV, 3. Matth. XXVI, 6, nach dem vierten Evangelisten im Hause der Martha, XII, 2; nach Markus waren es „Etliche", Mark. XIV, 4, nach Matthäus die Jünger, Matth. XXVI, 8, welche die salbende Frau hart anfallen, nach dem vierten Evangelisten ging die Initiative hierzu von Judas aus. Eine solche Genauigkeit bezeichnet den Augenzeugen, aber kann auch dem Erdichter eigen sein, welcher im Anführen von Zahlen, Namen und kleinen Nebenumständen den Geschichtschreiber nicht selten an Genauigkeit übertrifft. Die Kritik hat deshalb die Verpflichtung, hierüber genaue Untersuchungen anzustellen. Zur Beurtheilung des geschichtlichen Charakters dieser Pericope möge dienen: 1. Die sechs Tage vor dem Passah, XII, 1, sind, wie wir früher sahen (S. 155), eine typische Zahl, übereinstimmend mit dem vierzehnten Nisan [1]) zur Andeutung

[1]) Beispiele einer solchen römischen Rechnung der Tage hat Hilgenfeld auch anderswo nachgewiesen, Theol. Jahrb. 1849, p. 270, und in seinem Buch „der Passahstreit der alten Kirche", p. 221. So nennt Josephus, de bello Jud. II, 8. 9, den Tag vor dem Sabbath: πρὸ ἡμέρας μιᾶς. Der Sabbath

der Art und Weise, wie Jesus als das wahre Passahlamm an demselben Tage dem Tode geweiht wurde, wie das Passahlamm nach Exod. XII, 3, zum Opfer geweiht werden mußte, um am vierzehnten geschlachtet zu werden (S. 155). 2. Die Zeit vom elften, an welchem Jesus seinen Einzug hält, XII, 12, bis zum dreizehnten Nisan, XIII, 1, höchstens anderthalb Tage, ist zu kurz für die letzte Wirksamkeit Jesu in der Hauptstadt (s. S. 212. 213). 3. Zu den Gästen gehört auch Lazarus, welcher von den Todten auferweckt mit zu Tische sitzt, V. 1, was beim Wegfallen des historischen Charakters des Berichts von seiner Auferweckung und bei der historischen Unsicherheit hinsichtlich seiner Person (S. 218) ebenso Bedenken erregt. 4. Bei der Erwähnung des Judas muß in Betracht kommen die sonst bei dem Evangelisten vorkommende unhistorische Darstellung des Judas, nicht als eines Menschen, sondern als eines incarnirten Teufels (S. 90), und wenigstens die Möglichkeit zugestanden werden, daß der Evangelist ihn als Typus des Oppositionsgeistes gegen Jesus für die τινες und die μαθηταί der Ueberlieferung an die Stelle gesetzt hat. 5. War Judas wirklich ein Dieb, der die Kasse zu bestehlen pflegte, wie kam es dann, daß Jesus, welcher Alles voraus wußte, einem solchen Manne die Geldangelegenheiten der Gesellschaft anvertraute? War Judas das vielleicht auch nur nach der Meinung des Evangelisten, welcher seinen Verrath nach dem Beispiele von Matth. XXVI, 15, bloßer Geldsucht zuschrieb? 6. Endlich kommt in Betracht, daß V. 7 eher auf Exod. XII, 14 zurückweist (S. 155), als es das Gepräge eines authentischen, von Jesus ausgesprochenen Dictums hat.

Wird durch die genannten Schwierigkeiten der historische Charakter der Darstellung von dem Mahle zu Bethanien im vierten Evangelium zweifelhaft, dann entsteht die Frage, ob vielleicht der Bericht des Markus (vergl. Matthäus) mehr der historischen Wirk-

---

ist nämlich hier der erste Tag, der Tag vorher deshalb der zweite Tag; vergl. Hermas, Sim. 6, 5. Auch Ignat. ad Rom., c. 10, folgt dem römischen Kalender: ἔγραψα δὲ ὑμῖν ταῦτα τῇ πρὸ ἐννέα καλανδῶν Σεπτεμβρίων, d. i. nono calendas Sept. Justinus, Apol. I, 67, nennt den siebenten Tag der Woche ἡ κρονινή (dies Saturni). Julius Africanus (Routh, Rel. Sacr. ed. 1, II, p. 183) nennt den Tag vor dem Passah: πρὸ τῆς μιᾶς τοῦ πάσχα, woraus auch hervorgeht, daß der Tag vor dem Passah als der Tag vor dem ersten Tage, als der zweite Tag gerechnet wird.

lichkeit entspricht. Dieser Bericht enthält: 1. Das Mahl wird nicht sechs, sondern zwei Tage vor dem Feste, Mark. XIV, 1, und nicht vor, Joh. XII, 12, sondern nach dem Einzuge in Jerusalem, Mark. XIV, 3—8, vergl. Mark. XI, 1 ff. gehalten, so daß noch für die Wirksamkeit Jesu zu Jerusalem gehörige Zeit entsteht (S. 213). 2. Der gestorbene Lazarus sitzt nicht mit zu Tische. 3. Das zur Vertheidigung des Weibes gesprochene Wort Jesu wird hier erst recht verständlich. Nach Mark. XIV, 8 sieht Jesus im tragischen Vorgefühle seines nahenden Endes im kostbaren über sein Haupt gegossenen Nardenwasser eine letzte Liebespflicht, eine Salbung, als wäre es zum Tode (*προέλαβε μυρίσαι κτλ*); nach dem vierten Evangelisten lauten die Worte: *ἄφες αὐτὴν ἵνα εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ ἐνταφιασμοῦ μου τηρήσῃ αὐτό* (S. 75). Hierbei wird a) vorausgesetzt, daß Maria nicht all' das Nardenwasser, welches sie besaß, wie aus Markus hervorzugehen scheint (*συντρίψασα*), V. 3, verbraucht hatte; und b) spricht Jesus den Wunsch aus, daß sie diesen Ueberschuß bewahren möchte bis zum Tage seines Begräbnisses; eine Veränderung, wodurch das Schöne und Tragische der Worte dem an sich flachen Wunsche weicht, daß man seinen Leichnam salben sollte, ein Wunsch, den Maria nicht einmal erfüllt hat, vergl. XIX, 39. 40, aber den der Evangelist, welcher dem *ἵνα τηρήσῃ* (S. 155) eine symbolische Bezeichnung giebt, auf seinem Standpunkte, ohne sich einer Flachheit schuldig zu machen, Jesus in den Mund legen konnte. Hierzu kommt 4., daß nach Markus das Weib das Nardenwasser nur über das Haupt Jesu gießt, V. 3, während der vierte Evangelist, wahrscheinlich unter dem Einfluß der Erzählung einer anderen Salbung, Luk. VII, 37. 38, dasselbe nicht das Haupt, sondern die Füße Jesu salben und sie mit den Haaren trocknen läßt, eine Handlungsweise, die sehr gut zu der Demuth der bußfertigen Sünderin bei Lukas, aber weniger zu der Liebesbegeisterung der Freundin des Herrn zu Bethanien paßt, von welcher es im Gegentheil wahrscheinlicher ist, daß sie, um Jesus zu verehren, nach Markus und Matthäus das Nardenwasser über sein Haupt gegossen hat, als daß sie nach dem vierten Evangelisten die Füße des Herrn sollte gesalbt und mit ihrem Haupthaar getrocknet haben. Dieses Abtrocknen selbst hat auch mehr Grund in der Erzählung des Lukas, wo es dazu dienen muß, die Thränen, mit denen die Sünderin des Herrn Füße benetzt hatte, abzutrocknen, als in der

Erzählung des vierten Evangelisten, wo es auffällt, daß sie mit ihrem Haupthaar das kaum ausgeschüttete Nardenwasser unmittelbar darauf von seinen Füßen wieder wegnimmt.

Stehen die Sachen so, dann fragen wir weiter: mit welchem Recht setzt der vierte Evangelist den Wohnplatz der Martha und Maria nach Bethanien, da ja, nach Luk. X, 38, mit dem namenlosen κώμη, wo das Schwesterpaar wohnte, nicht wohl Bethanien gemeint sein kann, wohin Jesus auf dieser Reise erst später kam, Luk. XIX, 29, sondern viel eher ein anderer Flecken, vielleicht wohl in Galiläa angedeutet wird? Mit welchem Recht läßt er das Mahl bei Martha, XII, 2, stattfinden, in Abweichung von dem Berichte des Markus und Matthäus, daß es Statt gefunden hätte im Hause Simons des Aussätzigen, Mark. XIV, 3. Matth. XXVI, 6, welchen man doch schwerlich mit Hengstenberg (S. 49) für den Mann der Martha halten kann? Was ist weiter wahrscheinlicher, daß, wenn Maria Jesus gesalbt hat, ihr Name in der synoptischen Tradition, welcher zufolge Jesus ihrer Liebesthat so großes Gewicht beilegte, Mark. XIV, 9. Matth. XXVI, 13, spurlos sollte verschwunden sein, oder daß umgekehrt der vierte Evangelist diesem bei Jesus hoch angeschriebenen Weibe, dessen Name in Vergessenheit gekommen war, den Namen der edlen Freundin Jesu, welche aus Lukas ihm bekannt war, geliehen hat?

§. 21.

Der Einzug Jesu in Jerusalem.

Der ideale Charakter des vierten Evangeliums brachte es mit sich, daß der Evangelist jenen ihm aus der Ueberlieferung bekannten Einzug so darstellt, daß der Schein, als ob Jesus die Absicht hatte, sich als theokratischen König ausrufen zu lassen, wegfällt. Nach den Synoptikern, Mark. XI, 2—10 und parall. St., faßt Jesus schon im Voraus den Plan, auf einem Esel sitzend seinen Einzug in Jerusalem zu halten; nach dem vierten Evangelisten, XII, 14, bedient er sich eines jungen Esels, welchen er (zufällig) vorfand, erst auf Antrieb der Menge. Daß Jesus bei dieser Gelegenheit zum Messias ausgerufen wurde, V. 13, konnte als eine durch ihn selbst nicht absichtlich hervorgerufene That des Volkes, ebensowenig in dogmatischer Beziehung eine Schwierigkeit darbieten, als ähnliche

Huldigungen von Seiten der Juden bei anderen Gelegenheiten, I, 50. VI, 15. Weiter ist es wahrscheinlicher, daß die jubelnden Schaaren nach dem Berichte der Synoptiker die ihn zum Fest begleitenden Galiläer gewesen sind, als eine Schaar Festgänger, welche aus Jerusalem ihm entgegen gingen, XII, 12. 81, nachdem sie das an Lazarus geschehene Wunder vernommen hatten, V. 17. 18.

§. 22.

Das Verlangen einiger Griechen, Jesus zu sehen.

Auch hierüber, XII, 20 ff., berichten die Synoptiker Nichts. Dieser Zug bietet zwar an sich keine historische Schwierigkeit, gehört aber zu sehr zu dem Plan des Evangelisten, Jesus über seine bevorstehende geistige Auferstehung in der Heidenwelt sprechen zu lassen, um von dieser Seite kein Bedenken hervorzurufen. Offenbar ist es auch hier dem Evangelisten nicht darum zu thun, Geschichte zu schreiben, da die Mittheilung jenes Wunsches der Griechen nur ein Anlaß für die von Jesus von V. 23 an gehaltene Rede ist, ohne daß der Evangelist es auch nur der Mühe werth erachtete, zu berichten, ob jene Griechen zu Jesus — oder nicht zugelassen wurden Sind vielleicht jene Griechen, ebenso wie das samaritanische Weib und Nicodemus, als Typen zu betrachten, so steht dies doch fest, daß das Verhältniß, worin der historische Jesus innerlich zur Heidenwelt steht, mithin sein Geist, auch in dieser Erzählung genau ausgedrückt ist.

§. 23.

Das letzte Mahl.

Nach dem Evangelisten, XIII, 1, ist dieses nicht, wie bei den Synoptikern, das Passahmahl, auch keine anticipirte Passahfeier, sondern ein gewöhnliches Mahl (*δεῖπνον*), XIII, 2. Auch enthalten die bei diesem Mahle von Jesus mit seinen Jüngern gehaltenen Gespräche keine einzige Spur einer Passahfeier. Deutlich ist es außerdem aus XVIII, 28 [1]), daß die Juden den folgenden Tag nach

---

[1]) *Φαγεῖν τὸ πάσχα* bezeichnet überall in der Schrift, Mark. XIV, 12. 14. Matth. XXVI, 17. Luk. XXII, 11. 15, „das Passahlamm essen"; daher auch die Ausdrücke: *ἑτοιμάζειν τὸ πάσχα*, Mark. XIV, 16. Matth. XXVI, 19. Luk.

jenem Mahle das Passah des Abends noch essen mußten, und aus XIII, 1, daß das Mahl vor dem Feste (*πρὸ τῆς ἑορτῆς*) gehalten wurde. Hiermit stimmt die Ansicht der Jünger überein, daß Judas hingeht, um für die Festfeier das Nöthige einzukaufen, XIII, 29; daß der Sabbath, welcher auf den Sterbetag Jesu folgte, als auf den funfzehnten Nisan fallend, ein großer Sabbath genannt wird, XIX, 31, und daß der Ausdruck *παρασκευή*, XIX, 31, abwechselnd mit *παρασκευὴ τοῦ πάσχα*, XIX, 14, der Tag, an welchem Jesus starb, eher an den Vorbereitungstag vor dem Feste, also an den vierzehnten Nisan, denken läßt, als an die gewöhnliche *παρασκευὴ τοῦ σαββάτου*, was jedoch in diesem Falle keinen Unterschied macht, da der Sabbath diesmal zugleich mit dem ersten Festtage zusammenfiel.

Nach den Synoptikern dagegen war das letzte von Jesus gehaltene Mahl ein Passahmahl, Mark. XIV, 14—16. Matth. XXVI, 17. 18. 19, Luk. XXII, 8. 11. 13. 15 und zwar das gewöhnliche Passahmahl, ohne irgend eine Anticipation, nach dem Gesetz am vierzehnten Nisan gehalten (*τῇ πρώτῃ τῶν ἀζύμων*, Matth. XXVI, 17, *ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον*, Mark. XIV, 12, *ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα*, Luk. XXII, 7. Dieser durch keine harmonistischen Kunstgriffe wegzuräumende Unterschied zwischen dem vierten Evangelisten und den Synoptikern muß als bestehend erkannt werden, so daß mithin nur die Frage sein kann, auf welcher Seite die historische Wahrscheinlichkeit ist.

XXII, 8, *θύειν τὸ πάσχα*, Mark. XIV, 12. Luk. XXII, 7. 1. Cor. V, 7. *Φαγεῖν τὸ πάσχα* entspricht dem Hebräischen אָכַל הַפֶּסַח, 2. Chr. XXX, 18, und im Talmud. Hiergegen beweist Nichts Deut. XVI, 2, worauf man sich beruft, um zu beweisen, daß פֶּסַח auch andere Opfer, als das Passahlamm bezeichnen kann, sofern צֹאן וּבָקָר keine Erklärung von פֶּסַח giebt, sondern zwei von פֶּסַח verschiedene Dinge, nämlich, außer dem Passahlamm, noch Schafe und Rinder aufzählt. Ebenso wenig beweisen die Worte, 2. Chr. XXX, 22, אֶת הַמּוֹעֵד וַיֹּאכְלוּ. Hierzu muß erst die Formel: „Sie aßen das Festmahl" für gleichlautend erklärt werden mit: „Sie aßen das Passahmahl, (Passahfest). „Das Festmahl essen" würde, wäre die Lesart echt, nichts anderes bezeichnen als: das Fest feiern durch das Halten von Mahlzeiten. Indessen macht es die Uebersetzung der LXX, *συνετέλεσαν τὴν ἑορτήν* wahrscheinlich, daß in dem ursprünglichen Texte gestanden hat: וַיְכַלּוּ. Siehe meine Abhandlung in den gottgel. Beiträgen D. XXX, 1856. S. 100. 101.

Für die größere Genauigkeit des vierten Evangeliums in diesem Punkte hat man sich auf die Unwahrscheinlichkeit berufen, daß nach den Synoptikern nach dem Anfange des Festes in der Nacht zwischen dem vierzehnten und funfzehnten eine Verhandlung vor dem Synedrium sollte stattgefunden haben, und öffentlich Strafgericht sollte gehalten worden sein an dem ersten Passahtag, dem funfzehnten Nisan, und hat hierbei hingewiesen auf Act. XII, 3. 4. Daß Herodes bis nach dem Verlaufe des Passahfestes damit wartet, Petrus vor die Juden zu stellen, hinderte jenen Fürsten jedoch nicht, ihn während des Festes (ἦσαν δὲ αἱ ἡμέραι τῶν ἀζύμων), V. 3, gefangen zu nehmen. Dagegen erzählt Eusebius, H. E. II, 23, nach einem Berichte des Hegesippus, welcher gewiß als jüdischer Christ kein unbefugter Zeuge ist, daß Jakobus ἐν ἡμέρᾳ τοῦ πάσχα von den Juden ermordet sei. Weist man auf die Unwahrscheinlichkeit hin, daß das Synedrium eine Gerichtssitzung in jener Nacht gehalten haben sollte, dann entsteht die Frage, ob wirklich eine solche offizielle Sitzung des Synedriums in jener Nacht Statt gefunden hat. Hiergegen spricht: 1. Die Zusammenkunft der Hohenpriester fand nicht Statt in dem Tempel, sondern im Hause des Hohenpriesters, Mark. XIV, 53. 54. Matth. XXVI, 57. 58. Luk. XXII, 54. 2. Wahrscheinlich waren keine Männer, wie Joseph von Arimathia, und also nicht alle Glieder des Rathes zur Versammlung eingeladen, Luk. XXIII, 51. 3. Die Mitglieder des Synedriums waren nicht, wie Deutero-Matthäus es darstellt, schon bei dem Hohenpriester versammelt, XXVI, 57b., um den Gefangenen zu erwarten, so daß Jesus vor ihre Versammlung gebracht wurde, sondern traten nach dem älteren Berichte des Markus, XIV, 53, zugleich mit den Gerichtsdienern, welche Jesus gefangen genommen hatten, und also auch zugleich mit Jesus in das Haus des Hohenpriesters hinein (ἀπήγαγον τὸν Ἰησοῦν πρὸς τὸν ἀρχιερέα καὶ συνέρχονται αὐτῷ (τῷ Ἰησοῦ) πάντες (?) οἱ ἀρχιερεῖς κτἑ). Hieraus geht deutlich hervor, daß keine gesetzliche Rathsversammlung berufen war, sondern daß Alles in großer Uebereilung und ohne Beachtung der gesetzlichen Formen Statt fand. Ist es also, fragen wir, so unnatürlich, daß mit glühendem Haß gegen Jesus erfüllte Menschen in der Passahnacht, nachdem sie vielleicht erst das Passah gegessen hatten, einer keineswegs officiellen Zusammenkunft bei Kaiphas beigewohnt hatten und eine Gelegenheit, wie gerade jetzt ihnen durch

den Verrath des Judas verschafft wurde, nicht hatten vorbeigehen lassen wollen? Was die Kreuzigung betrifft, so war dies in jedem Falle nicht ihre Sache, sondern die des römischen Landpflegers, wofür sie nach ihrer Ansicht nicht verantwortlich konnten gemacht, oder ihre Rechtgläubigkeit beim Volke konnte compromittirt werden.

Glaubt man, daß die synoptischen Berichte selbst außer den bereits genannten noch andere Andeutungen enthalten, welche ihre eigene Behauptung, daß Jesus am vierzehnten das Lamm gegessen, und am funfzehnten gestorben sei, Lügen strafen, z. B. 1. das Kommen des Simon von Cyrene vom Lande, ἀπ' ἀγροῦ, Mark. XV, 21. Luk. XXIII, 26, was, wie man meint, an einen gewöhnlichen Werktag denken läßt; 2. der Vorschlag des Pilatus, ἐν τῷ πάσχα, einen Gefangenen loszulassen, — ein Vorschlag, der, wie man meint, gewöhnlich vor dem Eintreffen des Festes Statt gefunden haben mußte, wenn der Gefangene selbst von dem Passahfest am vierzehnten noch einen Genuß haben sollte; 3. daß Joseph an diesem Tage Leinwand kaufte, Mark. XV, 46, was am ersten Passahtage nicht erlaubt war, und desgleichen die Frauen Spezereien kauften, um nach dem Sabbath Jesus zu salben, Mark. XVI, 1, was sie während des Festes nicht würden haben thun können; 4. daß die Benennung προσάββατον zur Andeutung des Vorbereitungstages (ἡ παρασκευή), an dem Jesus starb, nicht paßt für den ersten Passahtag (funfzehnten Nisan), der selbst für einen Sabbath gehalten wurde — so vergißt man zu bedenken 1. daß ἀπ' ἀγροῦ nicht anzudeuten braucht, daß Simon von seinem Ackerwerk kam, sondern einfach angiebt, daß er zur Feier des Festes oder aus irgend anderen Gründen von außerhalb der Stadt kam, vielleicht von einem Landhof, wo er wohnte; zu 2. daß es bei der Unsicherheit des Ursprunges jener Gewohnheit, durchaus nicht sicher ist, daß der Vorschlag, einen der Gefangenen loszulassen, in der Regel von dem Prokurator selbst ausging, sondern daß die Gewohnheit einfach darin bestanden haben kann, daß der Landpfleger sich hierzu bereit erklärte, wenn die Juden es verlangten. Hierauf weisen deutlich die Worte: ὃν ἤθελον, Matth. XXVII, 15, und besonders κατὰ δὲ ἑορτὴν ἀπέλυεν αὐτοῖς ἕνα δέσμιον ὅνπερ ᾐτοῦντο, Mark. XV, 6, was doch wohl nichts anderes bezeichnen soll, als daß der Landpfleger gewohnt war, zur Ehre des Passahfestes einem der Gefangenen, für wen die Juden dies verlangten, die

Freiheit zu schenken. In der Voraussetzung, daß diesmal der Vorschlag hierzu von Seiten der Juden noch nicht gemacht worden war, konnte Pilatus, ergriff er auch sonst die Initiative nicht, sich bewogen fühlen, in diesem bestimmten Falle die Initiative zu ergreifen, und diese Gewohnheit jetzt zum Vortheil Jesu zu benutzen. Hat sich die Sache so zugetragen, dann fällt damit auch das Bedenken, daß Pilatus mit dem Vorschlage zur Loslassung eines Gefangenen nicht wohl am funfzehnten Nisan, wie die Synoptiker mittheilen, hervorgetreten sein kann. Indessen ist nicht einmal sicher, daß selbst nur die Initiative von dem Landpfleger ergriffen wurde, da zum wenigsten dem Berichte des Markus, XV, 8, Gewicht beizulegen ist, daß unter dem Volk, das allmählich aus der Unterstadt zu erscheinen begann (ἀναβάς), sich Stimmen hören ließen, und vielleicht von Menschen, welche günstig für Jesus gestimmt waren, um den Landpfleger an die bestehende Gewohnheit zu erinnern, einen der Gefangenen nach der Wahl des Volkes in Freiheit zu setzen, ein Bestreben, das jedoch bald durch die Hohenpriester vereitelt wurde. In jedem Falle beweist der Ausdruck: κατ' ἑορτήν (Markus und Matthäus) nicht, daß diese Freilassung schon vor dem Feste Statt finden mußte, so daß das ganze hieraus gegen die Chronologie der Synoptiker entlehnte Bedenken jeden Gewichts entblößt erscheint. Zu 3. muß bemerkt werden, daß der Umstand, daß Joseph diese Leinwand kaufte, nach dem Berichte des Matthäus und Lukas zu urtheilen, welche ἀγοράσας σινδόνα nicht haben, und Joseph von einer Leinwand Gebrauch machen lassen, welche er bereits besaß, wahrscheinlich in dem ursprünglichen Texte des Markus (Proto-Markus) nicht stand, und daß die Frauen erst nach dem Sabbath (διαγενομένου τοῦ σαββάτου), also am siebzehnten Nisan, die Spezereien kauften, um nicht zu sagen, daß der Text bei Lukas, der wiederum das Wort ἠγόρασαν nicht hat, auch hier die Vermuthung weckt, dies Kaufen möchte nicht einmal Statt gefunden haben, und die Frauen haben deshalb vorab nichts anderes gethan, als die Spezereien bereiten (ἃ ἡτοίμασαν ἀρώματα), was selbst am ersten Festtage nach Exod. XII, 16, als nicht unerlaubt erachtet werden konnte. Zu 4. werde bemerkt, daß der Ausdruck προσάββατον nichts anderes bezeichnen kann, als den Tag vor dem gewöhnlichen Sabbath, auch wenn dieser auf den ersten Festtag fiel,

und daß es keinen Beweis dafür giebt, daß der vierzehnte Nisan, der Tag vor dem Feste, als solcher *προσάββατον* genannt wurde.

Bestehen daher gegen die Chronologie der Synoptiker keine überwiegende Gründe, so spricht auf der anderen Seite für die Genauigkeit ihrer Angabe die Einsetzung des von dem vierten Evangelisten wahrscheinlich absichtlich übergangenen Abendmahls, als mit dem Passahmahl der Ueberlieferung zufolge auf's engste zusammenhängend. An die historische Realität dieser Einsetzung zu zweifeln, würde schon der Bericht des Paulus verbieten, 1. Cor. XI, 23—26, während die Worte: *τὸν ἄρτον τοῦτον* und *τὸ ποτήριον*, welche dort vorkommen, V. 26, und ebenso der Ausdruck: *τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας*, 1. Cor. X, 16 כּוֹס הַבְּרָכָה, womit der dritte Becher bei dem Passahmahl angedeutet wurde, eine deutliche Erinnerung enthalten, daß Brod und Becher bei dem Abendmahle ursprünglich nichts anderes waren, als das Brod und der Wein beim Passahmahl, welche Jesus als Sinnbilder seines Leibes und Blutes dargestellt hatte.

Kann nach dem Angeführten die Richtigkeit der Chronologie des vierten Evangeliums nicht der der Synoptiker gegenüber vertheidigt werden, so wird der unhistorische Charakter jener Chronologie noch mehr ins Auge fallen, wenn es sich zeigen sollte, daß der Evangelist die synoptische Chronologie absichtlich verändert hat, um sie einer dogmatischen Idee, wofür er eifert, dienstbar zu machen. Diese dogmatische Idee ist die Darstellung des Gekreuzigten als des wahren Passahlammes (1. Cor. V, 7), eine Idee, welche der Evangelist u. A. — in Verbindung mit der Verordnung über das Passahlamm, Exod. XII, 46, — darin verwirklicht sieht, daß Jesus die Beine nicht gebrochen wurden, XIX, 32. 36. War Jesus die Erfüllung des Passah, dann schien es unpassend, daß er, der das Passah selbst war, das Passah mit seinen Jüngern gegessen hätte; dann brachte diese Idee mit sich, das letzte Mahl nicht als ein Passah am vierzehnten Nisan darzustellen, sondern als ein gewöhnliches Mahl, welches am dreizehnten Nisan gehalten wurde, und den Todestag Jesu nicht auf den funfzehnten, sondern auf den vierzehnten dieses Monats zu legen. Erst so entsprach der Antitypus vollkommen dem Typus. Wurde das Lamm zum Tode bereitet am zehnten Nisan, Exod. XII, 3, so wurde Jesus ebenso zum Tode gesalbt, sechs Tage vor dem Feste, XII, 1, am zehnten Nisan (S. 155). Wurde

das Lamm zwischen den zwei Abenden am vierzehnten Nisan geschlachtet, Exod. XII, 6, so wurde auch Jesus, das wahre Passahlamm zur Versöhnung der Sünden am vierzehnten Nisan geschlachtet, XVIII, 28. So entstand zwischen dem Gesetze als Typus und dem Evangelium als Erfüllung die schönste Uebereinstimmung. Die Tradition, daß Jesus selbst das Passah gegessen hätte, widersprach dem Gesetze selbst, *ἀσύμφωνος τῷ νόμῳ*, wie Apollinaris es ausdrückt (S. 15. 16), und die Schrift selbst brachte es deshalb mit sich, daß der vierte Evangelist einer auf dem Standpunkte der allegorischen Schrifterklärung durch die Schrift d. i. durch Gott selbst vorher bezeichneten Wahrheit die geschichtliche Tradition von Menschen zum Opfer brachte. Gerade wie die jüdisch-christliche Dogmatik nach Zach. IX, 9. LXX, in Kraft einer höheren Nothwendigkeit (*δεῖ*) den zweiten Esel, welchen Markus, XI, 2 und Lukas XIX, 30 nicht haben, dem einen Esel der Geschichte hinzufügte, Matth. XXI, 2. 7, und desgleichen nach Zach. XI, 12, die Zahl Silberlinge kannte (Matth. XXVI, 15), welche Judas zum Lohne seines Verrathes empfing (S. 266), während die historische Tradition (Markus und Lukas) hiervon Nichts wußte, ebenso konnte auch der vierte Evangelist, hierin von der historischen Tradition abweichend, den Todestag Jesu von dem funfzehnten auf den vierzehnten, und das letzte Mahl vom vierzehnten auf den dreizehnten des Monats verlegen, weil dieses Datum ihm von höherer Hand in der Schrift, „welche nicht gebrochen werden kann", X, 35 (s. S. 143) vorgezeichnet war.

Die Geschichte lehrt also, daß Jesus mit seinen Jüngern am vierzehnten Nisan das gewöhnliche Passah der Juden gefeiert hat. Die ersten Christen aus den Juden feierten, dem Gesetze getreu, das jüdische Passah ebenso, wie sie für die Beibehaltung der Beschneidung eiferten, und beriefen sich hierbei auf das Beispiel Jesu und seiner Apostel (vergl. *ἐγὼ δὲ Κηφᾶ, ἐγὼ δὲ Χριστοῦ*, 1. Cor. I, 12). Paulus erkannte noch geschichtlich, daß Jesus das Passah gefeiert hatte, 1. Cor. X, 16. XI, 23—26; aber feierte das Passah selbst nicht, 1. Cor. V, 7. 8. Gal. IV, 10. Röm. XIV, 5. Col. II, 16, weil bei ihm der Geist Christi schon die äußeren Formen zerbrochen hatte, an denen Jesus noch in den Tagen seines Fleisches, *ὑπὸ νόμου γενόμενος*, Gal. IV, 4, sich gehalten hatte. Während also die jüdischen Christen, welche Jesus immer noch nur *κατὰ σάρκα*, d. h. so wie er als Israelit mit fleischlichen Augen und mit fleisch-

lichen Ohren auf Erden wahrgenommen war, kannten, und an der äußerlichen Seite seiner Erscheinung hängen blieben, bekannte sich Paulus zu einem Erkennen Christi, wie er nicht mit fleischlichen Augen und fleischlichen Ohren, sondern mit dem Geiste (*κατὰ πνεῦμα*) erkannt wird, frei von den jüdischen Formen, worin sein Geist sich zeitlich geoffenbart hatte, 2. Cor. V, 16. Noch weiter ging die liberale Partei in Klein-Asien, deren Wortführer der vierte Evangelist und dann Apollinaris von Hierapolis und Clemens von Alexandrien nach den früher von uns angeführten Fragmenten in dem Chronicon paschale (S. 16) waren, und entwand mit der Leugnung der Thatsache selbst, daß Jesus das jüdische Passah am vierzehnten gefeiert hätte, der jüdisch-christlichen Partei die letzte Waffe, deren sie sich bediente, nämlich die Berufung auf das Vorbild Jesu: *ἐποίησε τὸ πάσχα ὁ Χριστὸς τότε τῇ ἡμέρᾳ καὶ ἔπαθεν· διὸ κἀμὲ δεῖ, ὃν τρόπον ὁ κύριος ἐποίησεν, οὕτω ποιεῖν.* Dem gegenüber behauptete die Partei des Fortschrittes, dem vierten Evangelisten folgend: *τὸ μὲν δεῖπνον ἐδείπνησε πρὸ τοῦ πάσχα, τὸ δὲ πάσχα οὐκ ἔφαγεν, ἀλλ' ἔπαθεν*, Chron. pasch. I, p. 12, und wies nach einer tieferen Gesetzesdeutung die Beschuldigung der Gesetzesübertretung zurück durch die Behauptung, daß die Ansicht der jüdisch-christlichen Partei *ἀσύμφωνος τῷ νόμῳ* wäre, insofern das Gesetz selbst in dem Schlachten des Passahlammes am vierzehnten Nisan den Todestag Jesu, des wahren Passahlammes, typisch vorgebildet hätte. Chron. pasch. I, p. 13.

§. 24.

Die Einsetzung des Abendmahls.

Wie bereits gesagt ist (S. 286), hängt das Verschweigen der Einsetzung des Abendmahls bei dem vierten Evangelisten mit der Leugnung zusammen, daß das letzte von Jesus gehaltene Mahl ein Passahmahl gewesen wäre. Spricht das absichtliche Verschweigen dieser Thatsache gegen den historischen Charakter seiner Erzählung, so wird jedoch die Idee, welche den bei dieser Gelegenheit gesprochenen Worten Jesu, theils nach Jesus selbst, theils nach späteren Erklärungen zu Grunde lag, in diesem Evangelium nicht vermißt, sondern in den Worten: „wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, hat das ewige Leben", ausgesprochen, VI, 54. Daß Jesus

n einer solchen unverständlichen und harten Bilderſprache nicht zu den Schaaren in der Synagoge zu Capernaum geſprochen hat, iſt klar. Aber auch hinſichtlich des Evangeliſten entſteht die Frage, woher er die ſo ungewöhnliche und an ſich unäſthetiſche Bilderſprache entlehnt hat. Die Antwort iſt: den beim Abendmahl von Jeſus geſprochenen Worten. Verſuchen wir, auf dieſem Wege die Ausdrucksweiſe des vierten Evangeliſten genetiſch zu erklären.

Nach dem urſprünglichſten und einfachſten Berichte des Markus, XIV, 22—24, nahm Jeſus eines von den Broden des Paſſahmahles, brach es nach gewohnter Weiſe und gab es ſeinen Jüngern. Auch nahm er einen Becher und ließ ihn unter ſeinen Jüngern kreiſen. Dieſes gebrochene Brod und dieſen Wein ſtellte er darauf dar als Sinnbilder ſeines Leibes, der gebrochen, und ſeines Blutes, das zur Befeſtigung des Bundes d. i. der wahren Religion an dem Kreuze vergoſſen werden ſollte. Das iſt Alles. Unter den Händen des Deutero-Matthäus wird die urſprüngliche Darſtellung ſchon anders. Wo Markus einfach *λάβετε* hat, fügt der erſte Evangeliſt *φάγετε* hinzu und verändert die geſchichtliche Mittheilung des Markus, daß „Alle aus dem Becher tranken" (*καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες*), V. 23, in einen Befehl Jeſu, *πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες*, XXVI, 27. Geht Markus nicht weiter, als bis zu der ſinnbildlichen Darſtellung von Brod und Wein als Zeichen von dem Leib und Blut des Herrn, ſo ſind nach Deutero-Matthäus Brod und Wein nicht nur Zeichen ſeines Leibes und Blutes, ſondern müſſen von ſeinen Jüngern auch gegeſſen und getrunken werden als Sinnbilder ihrer Gemeinſchaft mit ſeinem Leib und Blut d. i. den Früchten ſeines Todes. Noch weiter geht die Darſtellung des Paulus und Lukas. Was Deutero-Matthäus durch *φάγετε* und *πίετε* noch einfach angedeutet hatte, wird von Paulus ausdrücklich geſagt, wenn er in Brod und Wein nicht nur die Zeichen des Leibes und Blutes Chriſti, ſondern auch in dem Eſſen des Brodes und in dem Trinken aus dem Becher die Gemeinſchaft mit des Herrn Leib und Blut (*κοινωνία τοῦ σώματος*, *κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ*), 1. Cor. X, 16, abgebildet ſieht. Weiter wird, was Markus und Deutero-Matthäus noch nicht berichten, das letzte Mahl Jeſu zu einem bleibenden Gedächtnißmahl der Stiftung des Neuen Bundes in ſeinem Blute erhoben, Luk. XXII, 19. 1. Cor. XI, 24. 25.

Hatte einmal auch das Eſſen des Brodes und das Trinken

des Weines eine symbolische Bedeutung erhalten, dann lag es auf der Hand, daß der Ausdruck „das Brod (Sinnbild von Jesu Leib) essen", und den Wein (Sinnbild von Jesu Blut) trinken", indem man die Sache an die Stelle des Sinnbildes setzte, in die Bildersprache „den Leib des Herrn essen" und „sein Blut trinken" überging. Den Weg hierzu bahnt Paulus, wenn er a. a. O. Brod und Becher die Gemeinschaft mit des Herrn Leib und Blut nennt, und an einer anderen Stelle, 1. Cor. XI, 27, das unwürdige Essen des Brodes und das Trinken des Weines ein sich Versündigen nennt, nicht an den Zeichen des Leibes und Blutes Christi, sondern nach einem stärker symbolischen Sprachgebrauche, ein sich Versündigen an dem Leibe und Blute des Herrn, 1. Cor. XI, 27. So entstand also in der Sprache der Christen der Ausdruck „den Leichnam Christi essen" und „das Blut Christi trinken" zur Andeutung der Gemeinschaft des Lebens, welches er sterbend für die Welt erworben hatte. Dieser Terminologie nun bediente sich auch der vierte Evangelist, nur mit dem Unterschiede, daß er für σῶμα das in dieser Verbindung dasselbe bezeichnende σάρξ setzt [1]). So wurde, was in dem Munde Jesu ursprünglich eine sinnbildliche Darstellung war, die

---

[1]) Daß σάρξ nicht = σῶμα ist, bedarf keines Beweises. Jede σάρξ ist σῶμα, aber nicht jedes σῶμα ist σάρξ, 1. Cor. XV, 38. 40. 44. Phil. III. 21. Da jedoch das irdische σῶμα des Menschen ein σῶμα τῆς σαρκός ist, Col. I, 22. II, 11, σῶμα ψυχικόν, 1. Cor. XV, 44, σῶμα τῆς ταπεινώσεως, Phil. III, 21, σῶμα ἐπίγειον, 1. Cor. XV. 40, so folgt hieraus, daß σῶμα mit σάρξ verwechselt werden kann, so oft vom irdischen Leibe des Fleisches die Rede ist, wie dies auch im Neuen Testament mannigfach geschieht, z. B. τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας, Röm. VI, 6 = ἡ σὰρξ ἁμ., VIII, 3; τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ, VII, 4 = ἡ σάρξ αὐτοῦ, Eph. II, 15; πράξεις τοῦ σώματος, Röm. VIII, 13, = ἔργα τῆς σαρκός, Gal. V, 19; τὰ θνητὰ σώματα, Röm. VIII, 11, = ἡ θνητὴ σάρξ, 2. Cor. IV, 11; ἐν τῷ σώματι ἡμ. φανερωθῇ, 2. Cor. IV, 10, = ἐν τῇ θνητῇ σαρκὶ ἡμ. φαν.; ἐν σώματι ἐνδημεῖν, 2. Cor. V, 6, = ἐν σαρκὶ ζῆν, Gal. II, 20. Phil. I, 22. 24; τῷ σώματι ἀπεῖναι, 1. Cor. V, 3, = τῇ σαρκὶ ἀπεῖναι, Col. II, 5; ἓν σῶμα, 1. Cor. VI, 16, = σὰρξ μία. Weiter ist der Gegensatz σῶμα καὶ πνεῦμα, Röm. VIII, 10. 13. 1 Cor. V, 3. VII, 34. 1. Thess. V, 23 = σὰρξ καὶ πνεῦμα, Röm. I, 3. 1. Cor. V, 5; καταργεῖν τὸ σῶμα τῆς ἁμ., Röm. VI, 6, = τὴν σάρκα σταυροῦν, Gal. V, 24; ῥύεσθαι τὸ σῶμα τῆς ἁμ., ἀπολύτρωσις τοῦ σώμ., Röm. VII, 24. VIII, 23, = ἀπέκδυσις τοῦ σώματος τῆς σαρκός, Col. II, 11. Hieraus geht hervor, daß die Formel: τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ φαγεῖν sehr gut mit τὴν σάρκα αὐτοῦ φαγεῖν verwechselt werden konnte.

härteste Bilderſprache, in welcher wir erſt nach einer ſorgfältigen Unterſuchung die urſprünglichen Worte Jeſu wiederfinden können. Die Darſtellung des vierten Evangeliſten iſt nicht hiſtoriſch, aber in dieſer Bilderſprache wird eine wahre Idee ausgeſprochen, die Gemeinſchaft nämlich mit dem wahren Leben des Geiſtes, welches Jeſus durch die Hingabe ſeines Fleiſches der Welt erworben hat, VI, 51, (S. 122).

Jeſus hat nach der älteſten Quelle kein Mahl angeordnet, um als kirchliche Feier eingeführt zu werden. Obſchon der vierte Evangeliſt in dem Weglaſſen jener Handlung Jeſu bei dem Paſſahmahl ſich von dem Boden der Geſchichte entfernt, war er jedoch dogmatiſch in ſeinem Recht, ſich mit Beibehaltung der Idee des chriſtlichen Abendmahls, nämlich „der Gemeinſchaft mit Chriſtus" nicht um die formelle Handlung Chriſti zu kümmern. Er hielt nicht, und konnte auch auf ſeinem Standpunkte das Abendmahl nicht für einen kirchlichen Ritus halten. Das überließ er den Juden-Chriſten, welche Jeſus nur κατὰ σάρκα betrachtend, Alles an Jeſus äußerlich nachmachten, aber die Tiefe ſeines Geiſtes nicht erforſchten. Dies in's Licht geſtellt zu haben iſt ſein bleibendes Verdienſt, und der Beweis, daß er, wie wenig ängſtlich auch in der Mittheilung der Worte Jeſu, den Geiſt des Meiſters der Wahrheit nach aufgefaßt hat.

§. 25.

Die Fußwaſchung.

An die Stelle des Abendmahls, welches der vierte Evangeliſt unerwähnt läßt, tritt bei ihm eine andere ſymboliſche Handlung, die Fußwaſchung, XIII, 4 ff., wovon ihrerſeits die ſynoptiſche Ueberlieferung Nichts weiß. An ſich ſelbſt betrachtet hat dieſe Handlung Jeſu nichts Unwahrſcheinliches. Indeſſen darf nicht überſehen werden, was früher ſchon von uns angedeutet wurde (S. 156. 157), daß dieſe Feier nicht nur eine ſymboliſche Handlung iſt zur Abbildung der chriſtlichen Liebe, welche nach dem Beiſpiele des Meiſters als dienende Liebe ſich offenbart, V. 14. 15, ſondern überdieß eine allegoriſche Bedeutung hat, welche den hiſtoriſchen Charakter dieſer Handlung Jeſu zweifelhaft macht. Die Fußwaſchung iſt der letzte Liebesdienſt des Herrn, XIII, 1 (ἠγάπησεν αὐτοὺς εἰς τέλος), die letzte That der Reinigung, welche er für die Seinen zu voll-

bringen hat. Haupt und Hände sind bereits gewaschen; nur die Füße bleiben übrig, soll der Jünger Jesu vollkommen an ihm Theil haben. Wie rein auch, noch immer klebt an seinen Füßen der Staub der Erde und macht eine letzte Waschung nöthig. Die Waschung nun, worin kann sie anders nach dem Evangelisten bestanden haben, als in der letzten Reinigung, womit Jesus sterbend von jeder Ungerechtigkeit reinigt durch sein Blut (vergl. 1. Joh. I, 7), und als das wahre Reinigungsopfer (*τὸ ἀληθινὸν πάσχα*) sich und die Seinen Gott heiligt, XVII, 19? So wird die Fußwaschung im Anfang der Leidensgeschichte die Allegorie, welche als bildliche Darstellung des Sterbens Jesu zur Reinigung der Sünder ebenso die Leidensgeschichte eröffnet, wie die Hochzeit zu Cana und das dort geschehene Wunder der ganzen Wirksamkeit Jesu als symbolische Schilderung vorangeht, (S. 164 — 168). Die Veranlassung zu dieser Erzählung als Vorbild dienender Liebe kann Luk. XXII, 24—27 gegeben haben.

§. 26.

Die Ankündigung der Verleugnung Petri.

Die Ankündigung der Verleugnung Petri, XIII, 37. 38, geschieht beinahe in denselben Ausdrücken, wie bei den Synoptikern. Nach Markus und Matthäus fand jedoch die Ankündigung nicht in dem Festsaal statt, sondern auf dem Wege von dort nach Gethsemane, Mark. XIV, 30, vergl. V. 26. Matth. XXVI, 34. 35, vergl. V. 40. Der vierte Evangelist schließt sich in seiner Darstellung dem späteren Berichte des Lukas, XXII, 33. 34, vergl. 39, an, und scheint also nicht ursprünglich zu sein. Hierzu kommt, daß Petrus bei dem vierten Evangelisten in ganz anderer Form spricht, als nach den Synoptikern, und Worte und Redensarten gebraucht, wie *ποῦ ὑπάγεις* (vergl. XVI, 5), *σοι ἀκολουθῆσαι* (vergl. XII, 26), *τὴν ψυχήν μου ὑπὲρ σοῦ θήσω* (vergl. X, 11), aus welchen man den Evangelisten selbst, ebenso wie anderswo, leicht erkennen kann.

§. 27.

Die Abschiedsreden Jesu.

Von den von Jesus bei seinem Aufenthalt in Jerusalem mit verschiedenen Personen gehaltenen Streitreden, wovon die Synop-

tiker, Mark. XI, 27—XII. Matth. XXI, 12—XXIII. Luk. XIX, 45—XXI, 4, einen ebenso natürlichen wie wahren Bericht geben, und von seinen den Untergang der Stadt und des Tempels betreffenden Weissagungen, Mark. XIII. Matth. XXIV. Luk. XXI, findet man bei dem vierten Evangelisten Nichts. Die Streitreden, welche dafür an die Stelle treten, haben wir früher besprochen, (S. 254—258). Dagegen ist der vierte Evangelist sehr ausführlich in der Mittheilung von Abschiedsreden, welche Jesus in der letzten Nacht seines Lebens zu seinen Jüngern gesprochen hat. Daß er in der Zusammensetzung dieser Reden sich selbst übertroffen, den Held seiner Geschichte in der ganzen Größe und Majestät des Gottessohnes, der sich zum Tode bereitet, dargestellt, und dabei eine tiefe Einsicht in den Geist Jesu und das Wesen des Christenthums geoffenbart hat, hierüber kann nur eine Stimme sein. Eine andere Frage ist es, ob die Reden einen genau historischen Charakter tragen, oder ob sie als eine freie Composition des Verfassers zu betrachten sind, welcher Jesus sprechend darstellt, so, wie dieser in seinem eigenen Bewußtsein eine Gestalt gewonnen hatte.

Zur Beurtheilung hiervon kommt zuerst die Form der Reden in Betracht, welche in der Wahl der Worte und der Weise des Ausdruckes ganz den Stempel des Stils des Evangelisten und Briefschreibers tragen, wofür es uns hier jedoch genüge, auf das früher hierüber Bemerkte zu verweisen, (S. 224 ff.). Nur einige sogenannte Reminiscenzen aus den synoptischen Reden kommen hier vor, wie XIII, 16 (vergl. Matth. X, 24. Luk. VI, 40. XXII, 27); XIII, 20, (vergl. Matth. X, 40. Luk. IX, 48); XIV, 31, (vergl. Mark. XIV, 42. Matth. XXVI, 46). Wie wenig jedoch diese, wie es scheint, authentischen Worte Jesu in den Rahmen der Abschiedsreden bei dem vierten Evangelisten passen, zeigt sich besonders bei XIII, 20, das in den Zusammenhang so wenig paßt, daß man geneigt sein könnte, diesen Vers für ein späteres Einschiebsel zu halten. Ebenso am unrechten Orte sind, wie wir früher sahen (S. 268), die Worte XIV, 31. Die zwei erstgenannten Stellen sind, ebenso wie XII, 25 (vergl. Matth. X, 39), den Reden entlehnt, welche Jesus nach den Synoptikern bei der ersten Aussendung seiner Apostel gehalten hat.

Unter den charakteristischen Zügen, welche die Abschiedsreden Jesu bei dem vierten Evangelisten kennzeichnen, bemerken wir weiter Folgendes, womit das früher (S. 231—241) von uns Bemerkte

verglichen werden möge: 1. Auch hier steht, wie anderswo, die Person Jesu als die absolute Wahrheit und das Leben im Vordergrund. Jesus ist der Weg, die Wahrheit, das Leben, XIV, 6, der wahre Weinstock, XV, 1; wer ihn gesehen, hat den Vater gesehen, XIV, 9; Jesus soll verherrlicht werden, XIII, 31. XVI, 14. Das sind Aussprüche, welche, werden sie als eine Frucht tiefsinnigen Nachdenkens über seine Person betrachtet, ebenso wahr und natürlich sind, wie sie geschichtlich nicht in dem Munde Jesu zu passen scheinen, welcher, wie uns klar geworden ist, nicht sich selbst, sondern die Sache, für welche er lebt, in den Vordergrund stellt, (S. 231—239), und gerade hierdurch, auch ohne es zu sagen, beweist, daß er die Wahrheit und das Leben ist. 2. Jesus ist, ebenso sehr wie Gott, der Gegenstand des Glaubens, XIV, 1. 11. 12. (πιστεύετε εἰς ἐμέ), was wieder eine Forderung ist, welche mit dem höchsten Rechte in Beziehung auf ihn, aber nach den Berichten der Synoptiker nicht von ihm selbst erhoben wird, (vergl. S. 237). 3. Jesus verkündigt seine Präexistenz und seinen metaphysischen Ausgang vom Vater, XVI, 27. 28, was für einen Ausdruck seines göttlichen Charakters in der Form der alexandrinischen Logoslehre zu halten ist, eine Form, welche dem historischen Jesus fremd ist, (S. 201—203). Hierzu gehört auch das metaphysische Nebeneinanderstellen von „dem Vater" und „dem Sohne", XIII, 31. 32. XIV, 23. 28. 31. XV, 24, (vergl. S. 81—82). 4. Die Weltanschauung, nach welcher der Himmel als der zukünftige Aufenthaltsort der Gläubigen vorgestellt wird, XIV, 2, ist dem historischen Jesus fremd, (vergl. S. 249. 250). 5. Die vollkommene Sicherheit, womit Jesus seinen Tod verkündet, XIII, 31—33. XIV, 2. XVI, 5. 7. 16, und die Art und Weise, wie er jenem, da seine Stunde gekommen ist, XVII, 1, entgegen geht, XIV, 31, hangen mit dem Logosbegriff zusammen und unterscheiden sich von der Weise, wie der historische Jesus seinen Tod ankündigt und in Gethsemane, wenn auch nicht die Wahrscheinlichkeit, so doch die Möglichkeit einer Rettung voraussetzt, (vergl. S. 204). Die Untersuchung über den historischen Charakter desjenigen, was Jesus in den Abschiedsreden über seine Erhöhung, seine Wiederkunft und die Sendung des Parakleten sagt, wird später in diesem Werke angestellt werden.

§. 28.

Das letzte Gebet Jesu.

Die meisten hinsichtlich des historischen Charakters der Abschiedsreden gemachten Bemerkungen passen auch auf das letzte Gebet Jesu, Cap. XVII. Daß auch dieses Gebet, wie schön und erhaben auch, eine freie Composition des Verfassers ist, geht überdies hervor 1. aus der kunstmäßigen Eintheilung, wobei Jesus erst für sich, V. 1—5, dann für seine Jünger, 6—19, endlich für alle Gläubigen, 20—26, bittet, was viel eher auf einen vorher überdachten Plan, als auf einen freien Erguß des Gemüthes schließen läßt; 2. aus Termen, wie „Jesus Christus", V. 3, welcher als Eigenname vorkommt, den Jesus selbst nicht gebraucht haben kann, (S. 238); 3. aus dem Logosbewußtsein, woraus auch hier Jesus spricht, XVII, 5. 24, und seiner Beziehung zu dem Vater, so daß er Alles, was Gottes ist, sein eigen nennen kann, V. 10; 4. aus der Ausschließung der Welt aus seinem Gebet, V. 9, was wohl in dem Sinne des ethischen Dualismus des Schriftstellers, aber nicht in dem Jesu ist, (vergl. Luk. XXIII, 34); 5. außerdem trägt dieses Gebet, wie schon früher (S. 108) bemerkt worden ist, keinen menschlichen Charakter, und ist viel eher eine Ansprache „des Sohnes" an „den Vater", als an seinesgleichen, als ein in menschlicher Abhängigkeit zu Gott gesandtes Gebet, um Kraft zu sammeln für den ihm bevorstehenden Kampf, und unterscheidet sich in dieser Beziehung himmelweit von dem Gebet Jesu in Gethsemane, (vergl. S. 207).

§. 29.

Jesus begiebt sich in den Garten.

Daß das XIV, 31 Gesagte, welches der synoptischen Ueberlieferung entlehnt ist, Mark. XIV, 42. Matth. XXVI, 46, wo es an seiner rechten Stelle steht, bei dem vierten Evangelisten, welcher Jesus vor seinem Fortgehen aus dem Saal noch eine Rede halten läßt, welche über die drei folgenden Capitel sich erstreckt, zu früh mitgetheilt wird, fällt in's Auge (S. 294), und muß erklärt werden aus dem Bestreben des Schriftstellers, den Schein zu verhüten, als ob Jesus gegen sein Erwarten in dem Garten überfallen werden konnte, was ja im Widerspruch gewesen wäre mit dem Charakter

des Logos, welcher schon im voraus wußte, was ihm begegnen würde, XVIII, 4. Für den bekannten Bach Kidron (2. Sam. XV, 23. 1. Kön. XV, 13. 2. Kön. XXIII, 4. 6. 12, קִדְרוֹן, χείμαρρος Κεδρῶνος Jos. Ant. VIII, 1. 5), hat der Evangelist χείμαρρος τῶν κέδρων (S. 76) „der Bach der Cedern" und beweist durch diese Namensveränderung, daß er mit den Lokalitäten Palästina's unbekannt ist. Auch den Namen Gethsemane גַּת שְׁמָנֵא oder גַּת שֶׁמֶן theilt er nicht mit.

§. 30.

Jesus in dem Garten. Die Gefangennahme.

Der vierte Evangelist spricht bei der Gefangennahme Jesu, XVIII, 1—11, außer von den Dienern des Synedriums, auch noch von der Anwesenheit einer römischen Cohorte (σπεῖρα), XVIII, 3, unter dem Befehle eines Oberhauptmanns (χιλίαρχος), V. 12, wovon aber die Synoptiker Nichts wissen. Es entsteht hier die Frage, ob es als wahrscheinlich zu erachten sei, daß die Juden zur Verhaftung eines unbewaffneten Mannes eine römische Cohorte mit einem Hauptmann, und noch dazu einem Chiliarchen (Obersten über Tausend), nicht einem Hekatontarchen, einem Obersten über Hundert, sollten zur Hülfe gerufen haben, an deren Spitze sich Judas stellte, V. 3, und daß Pilatus seine Truppen für eine solche particuläre Angelegenheit geliehen haben sollte. Bei Markus, XIV, 43, und Matthäus ist diese Schwierigkeit nicht vorhanden. Sie sprechen doch nur von einem Haufen Volks (ὄχλος), welcher mit Schwertern und Stangen in den Garten hineindrang. Erst nachdem die Sache von Pilatus entschieden ist, ist in ihren Berichten von römischen Soldaten und, wie es scheint, nur von einer Vierzahl, und nicht von einem Chiliarchen, sondern einfach von einem Hauptmann (Centurio), (Mark. XV, 39. Matth. XXVII, 54. Luk. XXIII, 47) die Rede.

Auch das Niederfallen der Schaar beim Hören des Namens Jesu weckt Befremden. Man hat gestrebt, diese Begebenheit mit einer Berufung auf Marius und Coligny natürlich zu erklären aus dem Eindruck, welchen der Name Jesus, des gefeierten Propheten, auf eine Schaar machte, welche, wie man annimmt, nicht wußte, daß es um ihn sich handelte. Aber ist dies wahrscheinlich, da sie, nach V. 5 und 7, es wohl sicher wußte, daß sie gekommen wäre, Jesus, den Nazarener, gefangen zu nehmen? Ist dieses zur

Erde Fallen beim Hören des Namens Jesu psychologisch natürlich bei römischen Soldaten, welche, vielleicht mit Pilatus aus Cäsarea gekommen, kaum Etwas von Jesus gehört hatten? Man hat auch gesagt, daß nicht die ganze Schaar, sondern nur die Vordersten zur Erde gefallen und daß die Hintersten in den Schreck mit fortgerissen worden seien. Aber steht dies im Text? Macht nicht im Gegentheil das Ganze den Eindruck, daß Jesus so wenig als das Schlachtopfer der Juden gefallen ist, daß er noch bis zuletzt sie seine Uebermacht fühlen läßt, und daß ein einziges Machtwort hingereicht haben würde, ihr Bestreben zu vereiteln? Oder sollte derselbe, welcher Wasser in Wein verwandelte und den Lazarus in's Leben zurückgerufen hatte, nicht mit derselben Macht seine Feinde haben zerschmettern können? Auch hier ist es nicht der Mensch Jesus, sondern der Gottessohn, der Logos, welcher vom Himmel herniederstieg, von dem ein einziges Wort hinreicht, die ganze Schaar, welche kommt, um ihn gefangen zu nehmen, zur Erde fallen zu lassen; und ist, um die Macht Jesu noch stärker hervortreten zu lassen, die unhistorische Erwähnung einer römischen σπεῖρα mit einem Chiliarchen an ihrer Spitze nicht recht am Platze?

Die Synoptiker erzählen weiter, daß Judas mit einem Kuß als verabredetem Erkennungszeichen Jesus verrathen hat, Mark. XIV, 44. 45. Matth. XXVI, 48. 49. Luk. XXII, 47. Diesen Zug läßt der vierte Evangelist nicht nur weg, sondern die Bezeichnung Jesu vermittelst des Judaskusses macht er durch seine Darstellung überflüssig. Der Gottessohn fällt nicht durch Verrath seinen Feinden in die Hände, sondern tritt freiwillig dem Feinde entgegen; er wird nicht bezeichnet, sondern bezeichnet sich selbst als denjenigen, welchen sie suchen. Die Erzählung von dem Judaskusse wäre hier ganz überflüssig und am falschen Orte gewesen. Der Verräther steht nur dabei, V. 5, als müßiger Zuschauer, aber seine Bezeichnung Jesu ist ganz unnöthig. Berichten Markus und Matthäus, daß alle Jünger bei der Gefangennahme Jesu aus Schreck die Flucht ergriffen, Mark. XIV, 50. Matth. XXVI, 56, so überliefert bei dem vierten Evangelisten Jesus sich selbst, aber unter der Bedingung eines Freigeleites für die Seinen, XVIII, 8. Zieht einer von ihnen das Schwert, dann antwortet Jesus nach Matthäus, XXVI, 52: „steck dein Schwert in seine Scheide; die das Schwert ergreifen, sollen durch das Schwert umkommen", und spricht damit seine

Ueberzeugung aus, daß er keinen Schutz von irdischer Gewalt verlangt. Bei dem vierten Evangelisten antwortet Jesus: „den Becher, welchen mir mein Vater zu trinken gegeben, soll ich ihn nicht trinken?“ XVIII, 11, und verlangt keine Vertheidigung, weil er weiß, daß seine Stunde nun gekommen ist, wo er nach des Vaters Geheiß, X, 18. XIV, 31, das Leben hingeben muß. Kurz, wo bei den Synoptikern Alles natürlich zugeht, ausgenommen die wunderthätige Heilung des Ohrs des Knechtes, was, nur von Lukas, XXII, 51, mitgetheilt, späterer Tradition seinen Ursprung verdankt, wird der Bericht von der Gefangennahme Jesu von dem vierten Evangelisten von einem Standpunkte gegeben, nach dem Jesus kein Mensch, sondern der Fleisch gewordene Logos ist, womit dann von selbst der geschichtliche Boden von dem Evangelisten verlassen wird.

Zu den besonderen mit Gethsemane in Beziehung stehenden Zügen gehört weiter die Seelenangst Jesu und die Bitte, daß „wenn es möglich wäre, der Becher d. i. das seiner wartende Leiden, vorübergehen möchte“, Mark. XIV, 32 — 38. Matth. XXVI, 36 — 45. Diese Probe echt menschlicher Empfindung, welche Jesus darstellt als den Glaubenshelden, der unter Kampf und Versuchung durch die Kraft des Gebetes jedes Hinderniß überwindet, welches von Seiten seiner eigenen innerlichen Natur sich der Ausführung seiner großen Aufgabe entgegenstellt, wird, nachdem sie von Lukas in ein übernatürliches Licht gestellt worden war, XXII, 40 — 46, von dem vierten Evangelisten ganz übergangen. Eine solche Bitte, wobei die Möglichkeit der Rettung angenommen wird, paßte nicht in den Mund des Gottessohnes, welcher, mit göttlicher Allwissenheit ausgerüstet, sein eigenes Geschick mit unumstößlicher Gewißheit vorausweiß, XVIII, 4; ein solcher sittlicher, unter Kampf und Gebet auf menschliche Weise errungener Sieg paßte nicht für den, welcher als der Logos nach der Heiligkeit Gottes nicht strebt, sondern sie besitzt und der Welt zeigt. Der Christus des vierten Evangelisten bittet nicht, daß der Kelch, wenn möglich, vorübergehe, sondern antwortet auf die Frage: „Soll ich sagen: Vater, hilf mir aus dieser Stunde“, daß er dies nicht sagen werde, „weil er dazu in diese Stunde gekommen ist“, XII, 27; er bittet nicht, daß der Kelch vorübergehe, sondern erklärt seinem Schüler, welcher ihm zur Hülfe eilt: „Soll ich den Kelch, den mein Vater mir (zu trinken) gegeben, nicht trinken?“ XVIII, 11.

Noch drei Punkte nehmen unsere Aufmerksamkeit in Anspruch. Der vierte Evangelist berichtet im Unterschiede von den Synoptikern, welche keinen Namen nennen, daß der Jünger, welcher dem Diener das Ohr abschlug, Simon Petrus war und daß der Knecht Malchus hieß. Wären diese Züge aus der Feder eines Schriftstellers geflossen, welcher von seinem historischen Charakter den durchgehenden Beweis lieferte, dann würden sicher solche Details an einen Augenzeugen denken lassen. Aber haben wir hierzu nach all' dem Besprochenen ein Recht? Ist unter den gegebenen Umständen die Erwähnung des Simon Petrus und des Malchus wohl für etwas mehr zu halten, als für eine mehr plastische Darstellung, welche den Evangelisten, ebenso wie früher dem salbenden Weibe (S. 281), so auch hier den unbekannten Personen der Ueberlieferung einen Namen geben läßt? Lag überdies die Handlungsweise des unbekannten Schwertziehers nicht ganz in dem bekannten hitzigen Charakter des Petrus? Hängt vielleicht, was später zur Sprache kommen soll, die Erwähnung des Petrus mit dem antipetrinischen Charakter dieses Evangeliums zusammen? Die besondere Erwähnung endlich des „rechten Ohres", XVIII, 10, ist offenbar aus Luk. XXII, 50, und gehört überdies zu derjenigen Klasse von Details, um welche sich ein geschichtschreibender Augenzeuge wohl sehr wenig bekümmert haben würde.

§. 31.

Jesus wird vor Hannas gebracht und dort verhört.

Diese Begebenheit, XVIII, 13. 14. 19 — 24, erwähnen die Synoptiker nicht. Wenig Schwierigkeit würde dies verursachen, wenn darin nichts weiter läge, als eine vorläufige Vorstellung des Gefangenen vor Hannas. Anders wird die Sache, wenn es sich zeigen sollte, daß Hannas in dem vierten Evangelium im Gegensatze zu den Synoptikern als der „Hohepriester" dargestellt wird, welcher Jesus nach seinen Jüngern und seiner Lehre befragt, XVIII, 19 — 23. Zieht man XI, 49 und XVIII, 13. 24. 28 zu Rathe, dann erhellt, daß dem Verfasser gemäß Caiphas zu dieser Zeit Hoherpriester war. Betrachtet man dagegen näher den Zusammenhang von XVIII, 19 mit dem vorangehenden V. 13 und mit V. 24, dann wurde Jesus zuerst vor Hannas gebracht und ging

„der andere Jünger" und danach auch Petrus in das Haus des Hannas. Petrus verleugnet seinen Herrn an der Thür, V. 15—18, und Jesus wird von „dem Hohenpriester" verhört, V. 19—23. Wer anders kann in dieser Verbindung mit ὁ ἀρχιερεύς gemeint sein, als Hannas? Caiphas kann es überdies nicht sein, da Jesus erst darauf, V. 24, von Hannas zu Caiphas gesandt wird. Um diesem Widerspruche zu entgehen, hat man V. 24 wechselsweise durch Erklärung, Textverstümmelung und Versetzung unschädlich zu machen gesucht. Ἀπέστειλε, sagt man, hat die Bedeutung eines Plusquamperfectums, und der Evangelist, welcher fand, daß er vergessen hätte mitzutheilen, daß Jesus von Hannas zu Caiphas geführt wurde, beeilt sich, dieses Versäumte nachzuholen durch die Bemerkung, daß „Hannas ihn gebunden zu Caiphas, dem Hohenpriester, gesandt hatte". Diese Verwechselung der Zeiten hat jedoch nach den Grammatikern nur statt, wenn eine Handlung als auf eine andere, bereits geschehene folgend, dargestellt wird, z. B. Luk. VII, 1. ἐπειδὴ ἐπλήρωσε τὰ ῥήματα, εἰσῆλθε, oder wo der Aorist eine Handlung andeutet, welche auf einen früher schon abgelaufenen Zeitraum Bezug hat, (Act. 1. 2. οὗς ἐξελέξατο)[1]). Die Anwendung hiervon auf XVIII, 24 kann jedoch ebenso wenig grammatisch wie logisch gerechtfertigt werden, und hat also auch nur seinen Ursprung in dem Bestreben, Alles in Harmonie zu bringen. Der Verfasser gebraucht hier offenbar den Aorist ἀπέστειλε, ebenso wie sonst, z. B. I, 19, in historischer Bedeutung, und stellt außerdem durch die Conjunction οὖν die Sendung zu Caiphas dar als in Zeitordnung folgend auf das in den vorigen Versen mitgetheilte Verhör vor Hannas. Hätte der Verfasser geglaubt, durch Nacherzählen wieder das, was er früher zu berichten versäumt hatte, herzustellen, dann würde er nicht οὖν, sondern δέ geschrieben haben, oder ἀπέστειλε ohne weiteres, wie etliche Codd., welchen sich auch Tischendorf in seiner letzten Ausgabe des N. T. anschließt, natürlich mit einer harmonistischen Absicht, mit Weglassung des οὖν schreiben, was jedoch auf Grund von B. Sin. und anderen HSS. für eine Textverstümmelung gehalten werden muß, (s. S. 76). Angenommen jedoch, daß ἀπέστειλε ohne οὖν die Bedeutung des

[1]) Siehe Winer, Grammatik, 6. Aufl. p. 246. Kühner, Grammatik II, p. 79.

Plusquamperfectums haben könnte, wie sonderbar wäre dann nicht diese Art zu schreiben! Hatte der Evangelist diesen Umstand vergessen, wozu dann diese Nacherzählung, wo er mit einer geringen Mühe das Versäumte auf eine deutlichere Weise hätte wiedergeben können. Dadurch z. B., daß er V. 24 nach V. 14 einfügte, oder daß er ihn an den Rand setzte? Eine solche Versetzung wird denn auch von einigen Auslegern nach Art kritischer Hypothese vorgeschlagen; aber auch dieser von der Harmonistik ausgehende Vorschlag ist, so wie die Vermuthung, daß V. 24 eine spätere Glosse sein sollte, der Glaubwürdigkeit der H S S. gegenüber nicht annehmbar.

Bleibt also der Widerspruch bestehen, und werden bei dem vierten Evangelisten Hannas sowohl als Caiphas mit dem Titel „ὁ ἀρχιερεύς“ belegt, dann kann dies nicht anders als daraus erklärt werden, daß der vierte Evangelist das gleichzeitige Bestehen zweier Hoherpriester voraussetzt, sei es, daß diese jährlich abwechselten und Caiphas aus diesem Grunde ὁ ἀρχιερεὺς τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου, XI, 49. XVIII, 13, genannt wird, sei es, daß Hannas, welcher früher das hohepriesterliche Amt bekleidete, noch immer diesen Titel führte. Dieses Letztere wäre möglich, aber ist in Verbindung mit dem Umstande, daß Jesus von Hannas „dem Hohenpriester“ verhört wurde, nicht wahrscheinlich, und um so weniger, da der Schriftsteller über das Verhör bei Caiphas hinweggeht, und also das Verhör vor Hannas wohl für mehr als ein Compliment gegen einen alten Hohenpriester angesehen wissen will. Dazu kommt, daß, wenn ὁ ἀρχιερεύς nur ein Ehrentitel wäre, den auch ein abgesetzter Hoherpriester, wie Hannas, behielt, außer Hannas noch Ismail, Eleazar, der Sohn des Hannas, und Simon waren, welche alle nach Hannas und vor Caiphas jene Würde bekleidet hatten, Joseph. Ant. XVIII, 22, und also mit demselben Rechte wie Hannas diesen Namen tragen konnten, was jedoch nicht anzunehmen ist. Spricht also die Wahrscheinlichkeit dafür, daß der vierte Evangelist damit, daß er zwei Hohepriester nennt, welche doch auch nicht zusammen regierten, XI, 49. XVIII, 13, eine jährliche Abwechselung beider annimmt, dann scheint die Erklärung, wonach in ἀρχι. τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου eine solche Abwechselung gelesen wird, die richtige zu sein. Nur in dieser Voraussetzung kann Hannas „der Hohepriester“ sein, sofern er es dann wirklich war, ob-

schon er in diesem Jahre dieses Amt nicht bekleidete. Fragt man, wie der Evangelist zu dieser unhistorischen Vorstellung von zwei jährlich mit einander abwechselnden Hohenpriestern kam, dann liegt es auf der Hand, an Luk. III, 2 zu denken, wo derselbe Fehler dem Ausdruck ἐπ' ἀρχιερέως Ἄννα καὶ Καϊάφα zu Grunde liegt, und desgleichen der seitdem längst schon abgesetzte Hannas ἀρχιερεύς genannt wird, (vergl. Act. IV, 6). Dieser Irrthum des vierten Evangelisten bringt von einem geschichtlichen Gesichtspunkte aus dieses ganze Verhör Jesu vor Hannas in ein zweifelhaftes Licht, sei es denn auch, daß die Vertheidigung Jesu, XVIII, 20. 21, zu den schönsten Episoden seiner Erzählung gehört und den von anderswo bekannten Charakter Jesu der Wahrheit gemäß ausdrückt. Füge hinzu, daß er das Verhör vor Caiphas, welches, wenn dieser damals der fungirende Hoheprieſter war, XI, 49, auch nach ihm stattgefunden haben muß und nur von den Synoptikern mitgetheilt wird, ganz übergeht. Was ihn dazu bewogen habe, kann nur mit Wahrscheinlichkeit festgestellt werden. Unter demjenigen, was hierzu bemerkt werden kann, verdient besonders Beachtung, daß Jesus mit runden Worten vor Caiphas sich für den Messias erklärt, Matth. XXVI, 64 (σὺ εἶπας), Mark. XIV, 62 (ἐγώ εἰμι)[1]). Schon bemerkten wir bei dem Berichte vom Einzug (S. 282), daß der Evangelist in seiner Darstellung Alles zu vermeiden sucht, wodurch Jesus den Schein haben könnte, sich als dem jüdischen Messias huldigen zu lassen. Ebenso verändert er die bestätigende Antwort Jesu auf die Frage des Pilatus: σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων; Mark.

---

[1]) Die Juden bedienen sich dieser Formel, um eine Frage zu bejahen. Auf die Frage z. B.: „Ist Rabbi Judas todt?", lautet die Antwort: אַתּוּן אֲמַרִיתִין siehe Schöttgenius zu Matth. XXVI, 25. Daß Jesus mit den Worten XXVI, 64 es unentschieden gelassen haben sollte, ob er der Messias wäre, ist unwahrscheinlich in einer Schrift, in welcher das Zeugniß Petri Σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος, welches beinahe buchstäblich die Frage des Caiphas beantwortet, XXVI, 64, von Jesus gepriesen und selbst eine „Offenbarung Gottes" genannt wird, XVI, 15 — 18. Sollte Jesus, Matth. XXVI, 25, es auch unentschieden gelassen haben, ob Judas sein Verräther war? Dahin gestellt sein lassen haben, ob er der Sohn Gottes war, Luk. XXII, 70? vergl. V. 67. 71, wo in dem Abschnitt: ἐὰν ὑμῖν εἴπω, οὐ μὴ πιστεύσητε das Object von εἴπω aus V. 67 ὅτι εἰμι ὁ Χριστός zu sein scheint. Was endlich Alles entscheidet, ist, daß Markus an der Parallelstelle für σὺ εἶπας das ἐγώ εἰμι hat.

XV, 2. Matth. XXVII, 11. Luk. XXIII, 3, in eine leugnende Antwort, XVIII, 33. 34. Nicht als ob der Evangelist Jesus nicht für den Messias gehalten haben sollte, wovon ja das Gegentheil aus IV, 25. 26 hervorgeht, sondern Jesus ist ihm kein Messias im jüdischen Sinne, wofür er in der dem Caiphas gegebenen Antwort zwar nicht wirklich, aber doch scheinbar bei einer buchstäblichen Auffassung sich ausgiebt. Jesus ist ihm nicht „ein König der Juden", sondern ein König der Wahrheit, dessen Reich nicht von dieser Welt ist, XVIII, 36. 37.

Dies ist also Grund genug für den Evangelisten, um, wie er sonst aus der Ueberlieferung wegläßt, was mit seinem Christusbegriffe nicht congruirt, auch das Verhör vor Caiphas mit Stillschweigen zu übergehen, und an dessen Stelle ein anderes Verhör, nämlich das vor Hannas, wofür der Stoff aus Mark. XIV, 49a. Matth. XXVI, 55b. Luk. XXII, 53, genommen sein kann, zu setzen, ein Verhör, worin er Jesus zwar weniger geschichtlich, aber doch ganz in seinem Geiste darstellt, als sich berufend auf alle, welche seine Predigt gehört hätten, vergl. Matth. XII, 39. 41.

§. 32.

Die Verleugnung Petri.

Aus dem Vorhergehenden geht hervor, daß die Verleugnung Petri, XVIII, 16. 17. 25—27, nach dem vierten Evangelisten nicht auf dem Hausplatze des Caiphas, wie die Synoptiker berichten, sondern im Palaste des Hannas Statt fand. Diese Ortsveränderung ist also schon wieder mit der älteren synoptischen Ueberlieferung in Widerspruch. Daß Petrus den Herrn zum ersten Male am Eingange der Thür, V. 17, verleugnet, und nicht, wie Mark. XIV, 67. 68. Matth. XXVI, 58. 69. 70. Luk. XXII, 56. 57, nachdem er sich schon zu den Dienern an das Feuer gesetzt hatte, hängt mit dem Umstande zusammen, daß Petrus durch die Fürsprache des „anderen Jüngers" hineingelassen wird, wovon später ausführlicher gehandelt werden soll. Der Unterschied im Uebrigen ist nicht derartig, daß er entweder für, oder gegen den historischen Charakter der Erzählung spricht. Nur der Umstand, daß Petrus von einem Verwandten des Malchus wiedererkannt wird, V. 26, erhebt in Verbindung mit dem früher (S. 300) über XVIII, 10 Bemerkten

Bedenken. War Petrus wirklich derjenige gewesen, welcher dem Knechte das Ohr abgeschlagen hatte, würde er sich dann unter die Diener des Hohenpriesters gewagt haben? Dagegen ist die Darstellung der Synoptiker, besonders die des Markus, höchst natürlich. Wird Petrus bei dem vierten Evangelisten von einem Anverwandten des Malchus erkannt, so kommt man nach Mark. XIV, 70. Matth. XXVI, 73, auf die Vermuthung, daß er zu der Partei des Nazareners gehört, wegen seines galiläischen Dialekts. Anstatt jedesmal nur zu sagen: οὐκ εἰμί, XVIII, 17. 25, vergl. V. 27, antwortet er bei Markus zuerst: „Ich weiß und begreife nicht, was du sagst", XIV, 68, dann, nach Matthäus: „Ich kenne diesen Menschen nicht" und bekräftigt seine Erklärung mit einem Eide, XXVI, 72. Endlich auf's Neue schwer gefallen, beginnt er sich selber zu verfluchen, Mark. XIV, 71. Matth. XXVI, 74, und erklärt: „ich kenne diesen Menschen nicht, von welchem du sprichst". Die Reue des Petrus wird weiter von dem vierten Evangelisten ebensowenig erwähnt als dessen Absicht, schon früher fortzugehen, Mark. XIV, 68, ein Punkt, worauf wir später zurückkommen werden.

§. 33.

Jesus wird von Caiphas zum Richthaus geführt und von Pilatus verhört.

War das Passah von Jesus zugleich mit den Juden schon am vorigen Abende gefeiert, (s. S. 282—289), dann kann XVIII, 28 nicht geschichtlich sein, wie sehr auch der Charakter der jüdischen Rechtgläubigkeit hier nach dem Leben geschildert wird. Auch in der meisterlichen Beschreibung dieses Verhörs und der Handlungen des Pilatus ist das Eine und Andere, das eher an eine freie Composition, als an einen historischen Bericht denken läßt. Woher konnte der Evangelist die Worte nehmen, welche Jesus in dem Prätorium vor Pilatus gesprochen hatte, (vergl. S. 230)? Doch wohl nicht von Pilatus selber? Von dem Hauptmann, welcher, wie man meint, auf Golgatha sich so tief von Jesu Größe durchdrungen zeigte? Aber worauf beruht die Voraussetzung, daß derselbe bei diesem Gespräch gegenwärtig war? Dazu kommt, daß jener Hauptmann nach dem ältesten Berichte des Markus, XV, 38. 39, vergl. XXVII, 51—54, und Luk. XXIII, 46. 47, welcher jedoch schon idealisirt,

einen tiefen Eindruck empfängt nicht von der sittlichen Größe, die Jesus am Kreuze bewiesen, sondern von der Art und Weise, wie er „mit lauter Stimme" den Geist aufgegeben hatte (*ἰδὼν ὅτι οὕτως* (*ἀφεὶς φωνὴν μεγάλην*) *ἐξέπνευσε*), und nach Matthäus, XXVII, 51—54, „weil er das Erdbeben" und die übrigen Wunder, welche auf Golgatha geschehen waren, sah. Die ganze Annahme, daß dieser Hauptmann von Jesu sittlicher Größe und zwar schon bei Pilatus, solche tiefe Eindrücke empfangen haben sollte, ist daher aus der Luft gegriffen. Sollte Jesus also selbst vielleicht dieses Gespräch dem Evangelisten mitgetheilt haben? Unmöglich, da dieser nach seinem eigenen Geständniß aus Jesu Munde Nichts mehr vernahm, als die Worte, womit er ihm seine Mutter anempfahl, XIX, 26. 27. Hat er sie vielleicht erhalten von dem auferweckten Heiland? Aber ist es wahrscheinlich, daß Jesus, welcher nach Act. XX, seinen Jüngern als ein schon Verklärter erscheint (S. 170 ff.) sich in die Mittheilung solcher Details eingelassen haben sollte? um jetzt noch nicht zu fragen, was später untersucht werden muß, ob solche Erscheinungen, wie der Evangelist sie berichtet, in objectivem Sinne Statt gefunden haben. Die Berichte der Synoptiker, besonders die des Markus, drückt diese Schwierigkeit nicht. Diese erzählen ja ohne sich in nähere Details einzulassen, was allgemein bekannt geworden war, daß die Juden vor das Prätorium gekommen, Jesus zu beschuldigen anfingen, den Aufruhr gegen die römische Herrschaft gepredigt zu haben, Luk. XXIII, 2. Mark. XV, 3. Matth. XXVII, 12; daß Pilatus ihn darauf fragte, ob er der König der Juden wäre, Mark. XV, 2, und daß Jesus auf diese Frage, ebenso wie bei Caiphas, bejahend geantwortet hat. Weiter meldet der Bericht des Markus und Matthäus nur noch den, sei es vom Landpfleger, (Matth. XXVII, 15—20), sei es vom Volke, (Mark. XV, 6—11) ausgegangenen Vorschlag (S. 285. 286), einen der Gefangenen in Freiheit zu setzen. Dieses Alles fand nicht in dem Prätorium Statt, sondern vor den Ohren des vor dem Prätorium versammelten Volkes. Endlich berichtet Markus den Ruf der Menge, den Barabbas los zu lassen, und die Hingabe Jesu durch Pilatus zum Kreuzestod, Mark. XV, 12—15, was, als eine gleichfalls offene Thatsache dem großen Publikum bekannt wurde.

Beachten wir weiter den Inhalt des Berichtes des vierten Evangelisten, dann befremdet es, daß die Frage des Pilatus, V. 33,

ob Jesus der König der Juden wäre, durch V. 29—32 nicht motivirt wird. Wie kam Pilatus zu dieser Frage, da die Juden nach diesem Berichte eine derartige Beschuldigung nicht vorgebracht hatten? Wie viel natürlicher ist hier Lukas XXIII, 3, in Verbindung mit V. 2! Klingt, fragen wir weiter, die Benennung *οἱ Ἰουδαῖοι*, V. 36, in dem Munde eines jüdischen Mannes historisch, oder hören wir hier einen dem Judenthum fremden Evangelisten in seiner eigenen Terminologie sprechen, worin *οἱ Ἰουδαῖοι* gewissermaßen der stehende Ausdruck ist, womit die Jesus feindliche Hierarchie angedeutet wird (S. 102. 103)? Gilt dieses nicht ebenso auch von Ausdrücken wie *ἐκ τοῦ κόσμου τούτου εἶναι*, von der *γέννησις* (aus Gott), (S. 102. 103), *ἔρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον*, *μαρτυρεῖν τῇ ἀληθείᾳ*, *ἐκ τῆς ἀληθείας εἶναι*, *ἀκούει μου τῆς φωνῆς*? Spricht Jesus irgend anderswo von dem Gottesreich als von seinem Reich (*ἡ βασιλεία ἡ ἐμή*) (S. 232), mag man auch, was kein Christ leugnet, das von ihm gestiftete Reich der Wahrheit mit Recht „sein Königreich" nennen? Sind dies Worte Jesu oder des Evangelisten, welcher in seinen eigenen Formen Jesum die volle Consequenz der religiösen, von ihm in's Leben gerufenen Principien aussprechen läßt und, die Herrschaft seines Geistes erkennend, dem Manne aus Nazareth mit Recht als dem Könige im Reiche der Wahrheit gehuldigt hat, obschon dieser sich selbst den Titel nicht gegeben hatte?

§. 34.

Pilatus läßt Jesus geißeln. Die Kriegsknechte flechten eine Dornenkrone und verspotten ihn.

Zwischen dem vierten Evangelisten und der ältesten Tradition der Synoptiker besteht auch in diesem Punkte ein bedeutender Unterschied. Nach Mark. XV, 15 und Matth. XXVII, 26 ging nach der Weise des römischen Rechtswesens [1]) die Geißelung der Kreuzigung voran. Die Geißelung fand denn auch nach Markus und Matthäus statt, nachdem Pilatus das Todesurtheil ausgesprochen hatte. Auch die Verspottungen, denen Jesus von Seiten der römischen Soldaten ausgesetzt war, fanden erst statt, nachdem Pilatus sein Schicksal bestimmt und entschieden hatte, und natürlich nicht in seiner

1) Liv. XXXIII, 36. Val. Max. I, 7. Josephus B. I. V, 11. 1.

Gegenwart, sondern auf dem Platze im Innern seines Palastes, (ἔσω τῆς αὐλῆς (ὅ ἐστι πραιτώριον), Mark. XV, 16). Von dieser sehr natürlichen Darstellung weicht schon Lukas ab. Nach ihm fand durchaus keine Geißelung Statt, sondern äußert Pilatus nur den Vorsatz dazu, XXIII, 16. 22, in der Hoffnung, daß die Juden hiermit sich begnügen würden. Der vierte Evangelist geht noch weiter und läßt den Pilatus diesen Vorsatz zur Ausführung bringen. Jesus erleidet die Geißelung nicht, wie sonst gebräuchlich, nach, sondern vor dem Ausspruch des Todesurtheils, wahrscheinlich in Gegenwart des Pilatus, und Beides, die Geißelung und die Verhöhnung der Kriegsknechte, finden auf seinen Befehl Statt, XIX, 1. 4. 5, um das Volk zum Mitleiden zu bewegen, V. 5. Die größere Natürlichkeit und historische Wahrscheinlichkeit ist auch hier offenbar auf Seite der älteren synoptischen Ueberlieferung, welche durch die Phase von Lukas hindurch in die Darstellung des vierten Evangelisten überging, welcher ebenso, wie schon der Bericht des Lukas, die offenbare Tendenz hat, den heidnischen Landpfleger in ein möglichst günstiges Licht den Juden gegenüber zu stellen, (S. 151. 152).

§. 35.

Die Fortsetzung des Verhörs vor Pilatus.

Das Urtheil über die Scene, XIX, 5. 6, hängt mit dem über die historische Realität der schon vorher geschehenen Geißelung und Verspottung zusammen. Im Ganzen zeigt die Vergleichung mit den Synoptikern, daß Pilatus von dem vierten Evangelisten idealisirt wird. Daß der Landpfleger von Jesu Unschuld überzeugt war, berichten auch Markus und Matthäus. Merkwürdig ist es jedoch, daß der einen Frage: „Was hat er denn Uebles gethan?“ Mark. XV, 14. Matth. XXVII, 23, bei dem vierten Evangelisten nicht nur ein Versuch des Landpflegers nach dem anderen, Jesus seinen Verfolgern zu entziehen, XVIII, 31. 39, XIX, 4—6. 12, sondern auch der dreimal wiederholte Ausspruch: „Ich finde keine Schuld an ihm“, XVIII, 38. XIX, 4. 6, gegenübersteht. Ob Pilatus bei dem Vorschlage, einen Gefangenen nach der Wahl des Volkes in Freiheit zu setzen, zu Gunsten Jesu die Initiative ergriffen hat, ist, obschon auch Matthäus und Lukas es berichten, nach dem älteren Berichte des Markus (s. S. 285. 286), zum Mindesten zweifelhaft.

Nach Markus thut Pilatus auch buchstäblich Nichts für Jesus. Er fragt, ob er der König der Juden sei, XV, 2, und weshalb er auf die Beschuldigung der Juden nicht antworte, V. 4; nicht er, sondern das Volk ergreift die Initiative in dem Antrag auf Freilassung Jesu, V. 8. 9, und die Juden fordern darauf die Freilassung des Barabbas. Das Einzige, was Pilatus thut, ist, daß er fragt: „Was hat er denn Uebles gethan?" V. 14, worauf er dem Volke seinen Willen läßt, Jesus geißeln heißt und zum Kreuzestode überliefert. Das ist Alles. In viel ungünstigerem Lichte erscheint hier der Landpfleger, als in dem vierten Evangelium, wo selbst die Geißelung und die Verspottung Jesu zum Vortheile Jesu stattfindet, (s. S. 151. 152. 308)! Auch hier bildet der Bericht des heiden-christlichen Lukas über die feierliche von Pilatus abgegebene Erklärung über Jesu Unschuld, und seine Bestrebungen, Jesus los zu lassen, Luk. XXIII, 4. 14. 20, den Uebergang zu der noch stärker idealisirten Darstellung des vierten Evangelisten. Dies nicht allein; sondern Pilatus steht so unter dem Eindrucke der göttlichen Hoheit Jesu, daß er, als er vernimmt, daß Jesus sich für den Sohn Gottes ausgegeben hatte, von einem ehrfurchtsvollen Schauder ergriffen wird, wobei es auffallend ist, wie er diesen Eindruck in Ausdrücken manifestirt, in welchen der Evangelist selbst sonst über die himmlische Abkunft und die Präexistenz Jesu zu sprechen pflegt. Die Frage, *πόθεν εἶ σύ;* XIX, 9, drückt doch, (vergl. VIII, 14, *οἶδα πόθεν ἦλθον* und VII, 27. 28. IX, 29. 30), nichts Geringeres aus, als die Vermuthung des Landpflegers, daß Jesus, im Sinne des vierten Evangelisten, aus dem Himmel sei. Seinerseits weiß auch Jesus diesen Sinn für das Göttliche bei Pilatus zu würdigen, anerkennt seine Macht als eine, welche ihm von oben gegeben sei und entschuldigt sein Verfahren, XIX, 11. Solch eine günstige Schilderung des Pilatus geben die älteren synoptischen Berichte nicht, und sie wird auch durch den sonst bekannten rauhen Charakter des Pilatus [1]) nicht begünstigt. Daß der Evangelist, welchem hierin schon der paulinische Bericht des Lukas vorangegangen ist, den Landpfleger zu idealisiren strebt, hängt mit der Tendenz seiner Erzählung, die Heidenwelt den Juden gegen-

[1]) Joseph. Antiq. XVIII, 3. 1 sq. De bello jud. II, 9. 2 sq. Philo, Legat. ad Cajum, p. 1389. Luk. XIII, 1.

über in ein günstiges Licht zu stellen, zusammen (S. 151). Nur bei ihm werden daher auch die detaillirteren Züge angetroffen, welche die Absicht des Landpflegers, die Juden so tief wie möglich zu erniedrigen, XVIII, 31. XIX, 6. 15. 19. 21. 22, verrathen. In dem Heiden Pilatus, welcher mit Anspannung aller seiner Kräfte Jesu Unschuld vertheidigt und sich selbst für die Anerkennung seiner göttlichen Abkunft empfänglich zeigt, während die Juden einen Räuber über ihn stellen, wird die Heidenwelt verherrlicht.

§. 36.

Jesus wird nach Golgatha geführt.

Nach dem einstimmigen Berichte der Synoptiker wurde das Kreuz, an welches Jesus geschlagen werden sollte, einem Vorbeigehenden, Namens Simon, einem fremden Juden aus Cyrene, auf die Schultern gelegt, damit er es für Jesus trüge, Mark. XV, 20. 21. Matth. XXVII, 32. Luk. XXIII, 26. Ob dies außerhalb der Stadt geschehen sei, so daß Jesus, nachdem er selbst erst durch die Straßen von Jerusalem, von dem Prätorium an bis draußen vor das Thor das Kreuz getragen hätte, erst dann von dieser Last befreit wurde, hängt ab von der Bedeutung des ἐξάγουσιν αὐτόν, Mark. XV, 20, und von ἐξερχόμενοι, Matth. XXVII, 32, an welchen Stellen es unsicher ist, ob das Wegführen und Hinausgehen „aus der Stadt" oder „aus dem Prätorium" verstanden wird. Nach Lukas, welcher ἀπήγαγον (ἀπῆγον) hat, XXIII, 26, und das Geleite der jerusalemischen Weiber, V. 27—31, noch vor den Ausgang aus der Stadt (vgl. V. 32) zu stellen scheint, ist das Letztere wahrscheinlich. Die historische Wahrheit dieses Berichtes über Simon kann keinem billigen Zweifel unterliegen, und gesucht ist jedenfalls die Annahme, daß die christliche Pflicht, das Kreuz Jesu auf sich zu nehmen, Mark. VIII, 34. X, 21. Matth. XVI, 24. Luk. IX, 23, in dieser Scene symbolisirt sein sollte; für den historischen Charakter jenes Zuges spricht schon die Mittheilung seines Namens und seiner Herkunft und selbst seiner Söhne, Alexander und Rufus, Mark. XV, 21, vergl. Röm. XVI, 13, woraus hervorzugehen scheint, daß dieser früher unbekannte Mann seit dem Ereigniß auf dem Kreuzweg die Aufmerksamkeit der Freunde Jesu besonders auf sich gezogen hat. Daß man ihn zu diesem Sklavendienste

zwang, hat wahrscheinlich seinen Grund darin, daß man die bereits so erschöpften Kräfte Jesu nicht für ausreichend hielt, das schwere Holz selbst noch zu tragen. Im Widerspruch hiermit erzählt der vierte Evangelist, daß Jesus ohne Jemandes Hülfe sein Kreuz nach Golgatha getragen habe, XIX, 17. Auch das Verschweigen des den Simon von Cyrene betreffenden Vorganges hängt offenbar mit dem Standpunkte des Schriftstellers zusammen. Der Gottessohn, welcher nicht das Schlachtopfer menschlichen Verrathes wird, sondern sich selbst anzeigt, XVIII, 4—8, welcher nicht um Vorübergehen des Kelches bittet, sondern ihn trinken zu müssen erklärt, XVIII, 11, vergl. XII, 27, braucht auch keine Hülfe von Menschen, welche sein Kreuz trügen. Er, „der das Leben von sich selber läßt", X, 18, seinen Kreuzestod schon von Anfang an in der ehernen Schlange als ein δεῖ sich vorgezeichnet sah, III, 14, welcher sterben mußte, um als das „Lamm Gottes die Sünde der Welt wegzunehmen", I, 29, und als der übermächtige Lenker seines eigenen Geschickes, in der Wahl des Verräthers zur Erfüllung des göttlichen Rathschlusses selbst mitgewirkt hatte, (S. 264. 265), sucht nicht nur dem Tode nicht zu entweichen, XIV, 31, sondern trägt auch sein eigenes Kreuz.

§. 37.

Die Kreuzigung.

Nach dem vierten Evangelisten sprach Pilatus das Urtheil „um die sechste Stunde" aus, XIX, 14, d. i. nach jüdischer sowohl als nach römischer Stundenrechnung, (vergl. I, 40. IV, 6. 52), um zwölf Uhr des Mittags [1]). Hieraus folgt, daß die Kreuzigung erst nach dieser Zeit Statt gefunden haben kann, und daß Jesus, welcher auch nach dem vierten Evangelisten gegen drei Uhr des Nachmittags gestorben sein muß, höchstens drei Stunden am Kreuze gehangen haben würde, ein Zeitverlauf, welcher zu kurz scheint. Zählt man

---

[1]) Nach Rettig, Tholuck, Olshausen, Krabbe, Ewald, Hug, Wieseler würde der Evangelist nach römischer Weise die Stunden von Mitternacht an gezählt haben, so daß die sechste Stunde sechs Uhr in der Morgenzeit bezeichnet habe. Aber rechneten die Römer wirklich so? Rechneten sie nicht vielmehr die Stunden von dem Aufgange der Sonne an, so daß die Rechnung im Sommer und im Winter und während der Nachtgleichen verschieden ist? Siehe, u. a.

dagegen die Stunden von Mitternacht an [1]), dann erhält man sechs Uhr des Morgens für den Ausspruch des Urtheils, und es bleibt dann von πρωΐ, XVIII, 28, (in dieser Jahreszeit nicht viel früher, als sechs Uhr), an, bis zur Kreuzigung für das bei Pilatus Verhandelte keine genügende Zeit über. Nach Mark. XV, 25, womit ohne besondere Mittheilung der Stunde auch die beiden anderen Synoptiker übereinstimmen, fand die Kreuzigung in der dritten Stunde d. i. um neun Uhr Vormittags Statt. Nimmt man nun an, daß das Verhör Jesu vor Caiphas, Mark. XIV, 55—61a, und Matth. XXVI, 59—63a, um Mitternacht statt fand, daß die Hohenpriester, nachdem sie eine kurze Pause die Sitzung aufgehoben hatten, gegen Morgen, Luk. XXII, 66, zu einem neuen Verhör übergingen, V. 66—71, in Uebereinstimmung mit dem, was bei Markus sich findet, XIV, 61b—64, vergl. Matth. XXVI, 63b—66, dann kann Jesus nicht vor sechs Uhr des Morgens zu Pilatus geführt sein und die Kreuzigung, da die Sache vor Pilatus, wenigstens nach Markus, rasch verlief, sehr leicht um neun Uhr Statt gefunden haben. Auf die Frage, was den vierten Evangelisten dazu bewog, diesen Zeitpunkt beinahe drei Stunden später als die Synoptiker zu setzen, kann vielleicht geantwortet werden, daß, weil nach ihm die Untersuchung des Pilatus länger als nach den Synoptikern dauerte, der Evangelist es für nöthig hielt, die Kreuzigung später zu setzen.

§. 38.

Die Mitgekreuzigten und die Bitte um Vergebung.

Von der Verspottung, welche Jesus nach Mark. XV, 32 und Matth. XXVII, 44, von den beiden Mitgekreuzigten, oder nach Lukas, XXIII, 39—43, von einem derselben erfuhr, schweigt der vierte Evangelist. Ist das Erstere gehörig constatirt, so kann die Verschweigung der Scene mit dem bußfertigen Schächer bei der geschichtlichen Unsicherheit dieser Begebenheit nicht gegen den histo-

---

W. A. Becker, Römische Scenen aus der Zeit Augusti, Th. I, p. 184. Demnach würde in der Jahreszeit, worin Jesus gekreuzigt wurde, die sechste Stunde auch nach römischer Rechnung mit unserem „Zwölf Uhr" des Mittags übereinstimmen.

[1]) Plin. H. N., II, 79. Joseph. vita, c. 54.

rischen Charakter des vierten Evangelisten in Rechnung gebracht werden. Dagegen hängt der Umstand, daß der Evangelist die Bitte um Vergebung, Luk. XXIII, 34, unerwähnt läßt, mit seiner ethischen Weltanschauung zusammen, wonach Jesus für die unheilige Welt nicht bittet, XVII, 9, (S. 48. 191, 296).

§. 39.

Die Aufschrift auf dem Kreuze.

Daß der vierte Evangelist ausführlicher und anschaulicher berichtet als die Synoptiker, fällt ins Auge. Pilatus schrieb die Aufschrift selbst, XIX, 19, und ließ sie in drei Sprachen an's Kreuz heften. Kann dies für größere historische Genauigkeit zu sprechen scheinen, so kann es ebensosehr als ein Merkmal späterer Ausschmückung genommen werden. Die Darstellung, daß Pilatus sich so viele Mühe um diese Aufschrift gab, und, wie es scheint, um die Juden zu ärgern, es absichtlich so und noch dazu in drei Sprachen geschrieben hatte, lag in der Weise eines Verfassers, welcher ebenso, wie er immer das heidnische Element erhebt, auf der anderen Seite keine Gelegenheit vorübergehen läßt, um seinen Widerwillen gegen „die Juden" auszudrücken. Den einfachsten und natürlichsten Bericht giebt Markus in diesen Worten: „Die Aufschrift seiner Beschuldigung stand geschrieben: „Der König der Juden", Mark. XV, 26. Matthäus fügt hier den Namen Jesus hinzu. Lukas hat: „Dieses ist der König der Juden". Die Redaction des vierten Evangelisten lautet am ausführlichsten: „Jesus der Nazarener, der König der Juden", eine Beifügung, wodurch die den Juden angethane Erniedrigung noch etwas stärker hervortritt.

§. 40.

Die Kleidervertheilung.

Die Verspottung von Seiten der Vorübergehenden, von welcher die Synoptiker berichten, und besonders Markus eine lebendige Darstellung giebt, XV, 29—32, erwähnt der vierte Evangelist nicht. Dagegen ist er ausführlicher in dem Bericht der Kleidervertheilung. Nach den drei Synoptikern, Mark. XV, 24. Matth. XXVII, 35. Luk. XXIII, 34, vertheilten sie (nach dem vierten Evangelisten vier

Kriegsknechte) die Kleider Jesu durch das Loos (*διεμερίσαντο τὰ ἱμάτια αὐτοῦ, βάλλοντες κλῆρον*). Nach dem vierten Evangelisten werden die Kleider nicht durch das Loos vertheilt, sondern in vier Theilen unter die Kriegsknechte vertheilt, und das Loos nur über ein besonderes Kleidungsstück geworfen, welches ohne Naht aus einem Stücke gewoben war, XIX, 23. 24. Deutlich ist hier der Einfluß, welchen auf diese veränderte Darstellung Psalm XXII, 19 gehabt hat. In diesem Psalmenvers (*διεμερίσαντο τὰ ἱμάτιά μου ἑαυτοῖς καὶ ἐπὶ τὸν ἱματισμόν μου ἔβαλον κλῆρον*) wird in dem ersten Gliede des Satzes nur von einer Kleidervertheilung, und nicht von einer Vertheilung durch das Loos, und erst in dem zweiten Gliede von der Verlosung eines Gewandes gesprochen. Eine genaue Typologie brachte es also mit sich, daß die Kleider Jesu nicht, wie die Synoptiker berichten, durch das Loos vertheilt, sondern einfach vertheilt wurden, und daß der Kleidervertheilung noch die Verlosung eines besonderen Gewandes hinzugefügt wurde. Daß in dem Psalm nicht von zwei Thatsachen, sondern nach dem Parallelismus der hebräischen Poesie nur von einer Thatsache, der Vertheilung der Kleider des Dichters durch das Loos, die Rede ist, so daß לְבוּשַׁי im zweiten Glied dem בְּגָדַי in dem ersten entspricht, hebt nicht auf, daß der Evangelist, unbekannt mit dem Wesen der hebräischen Poesie, hier ebenso zwei Thatsachen angedeutet finden konnte, wie der spätere Redacteur des ersten Evangeliums, Matth. XXI, 2. 7, zwei Thiere in Zachar. IX, 9. Mußte nun einmal nach dem Typus außer der Kleidervertheilung ohne Loos die Verlosung eines besonderen Gewandes Statt finden, dann lag es auf der Hand, daß der Evangelist als Grund hierfür angab, daß eines der Kleidungsstücke, weil aus einem Stück ohne Naht gewoben, nicht vertheilt werden konnte, ohne zerrissen zu werden.

Von solcher Construction der Thatsachen auf Grundlage von Weissagungen liefert besonders der erste Evangelist manchen Beweis [1]), und wie sehr auch der vierte Evangelist, von der Logosidee beherrscht, nach dieser Idee die Darstellungen der anderen

[1]) Matth. II, 2, vergl. Num. XXIV, 17. Matth. II, 1. 5. 6, vgl. Mich. V, 1. Matth. II, 11, vergl. Jes. LX, 6. Matth. II, 20, vergl. Exod. IV, 19. Matth. IV, 13, vergl. Jes. VIII, 23. Matth. XXI, 2. 7, vergl. Zach. IX, 9. Matth.

Evangelisten modificirt, ist bereits aus mancher Probe, besonders aus seiner Chronologie der Passahwoche (S. 287) hervorgegangen. Wie viel ihm an der buchstäblichen Erfüllung der Prophetie von Psalm XXII, 19 liegt, geht aus den Worten hervor: „Solches nun thaten die Kriegsknechte," V. 24, als wollte er hervorheben, wie römische Kriegsknechte, welche von dem Alten Testamente Nichts wußten, ohne Wissen, unter höherer Leitung das Ihre zur Erfüllung der typischen Vorhersagung in ihrem vollen Umfange beitragen mußten. Hieraus folgt also, daß die Kleidervertheilung durch das Loos historisch ist, aber die nicht durch das Loos geschehene Vertheilung der Kleider und die Verlosung des Rockes ohne Naht nach dem alttestamentlichen Typus construirt ist und keinen geschichtlichen Grund hat.

§. 41.

Die Frauen an dem Kreuze. Die Mutter Jesu und „der Jünger, welchen er lieb hatte".

Nach Markus befanden sich in der Nähe von Golgatha „Frauen", Freundinnen Jesu, welche dem, was dort geschah, von ferne zusahen, Mark. XV, 40; nach Matth. XXVII, 55, „viele Frauen", nach Luk. XXIII, 49 außer diesen Frauen auch eine Anzahl Zuschauer und alle seine Bekannte", unter ihnen also auch die Apostel, eine fortlaufende Steigerung, worin die Vergrößerungssucht der Tradition deutlich wahrzunehmen ist. Unter den Frauen befinden sich (Markus und Matthäus) Maria Magdalena, Maria, die Mutter des jüngeren Jakobus und Joses, und Salome, die Mutter der Söhne Zebedäi. Nach dem vierten Evangelisten stehen zwei dieser Frauen, nicht, wie bei Markus und Matthäus, in ziemlicher Entfernung von Golgatha, sondern nahe am Kreuze. Nur der Salome geschieht keine Erwähnung, es sei denn, daß man „die Schwester der Mutter Jesu" von Maria, der Frau des Kleophas oder Alphäus, unterscheidet, in welchem Falle der Evangelist nicht drei Frauen, sondern vier Frauen paarweise nennt, und also Salome als die Schwester der Mutter Jesu dargestellt haben muß. Ob

---

XXVI, 15, vergl. Zach. XI, 12. Matth. XXVII, 7, vergl. Zach. XI, 13. Matth. XXVII, 5, vergl. 2. Sam. XVII, 23. Matth. XXVII, 34, vergl. Ps. LXIX, 22. Matth. XXVII, 43, vergl. Ps. XXII, 8.

dies, obschon grammatisch möglich, wahrscheinlich ist, ist eine andere Frage. Daß Salome eine Schwester der Mutter Jesu war, und also Johannes und Jakobus seine vollen Vetter waren, wird nirgends berichtet. Wahrscheinlicher ist es, daß der Evangelist, welcher Johannes überall unter dem verborgenen Titel des „Jüngers, welchen Jesus lieb hatte" bezeichnet, und nirgends von Zebedäus, dem Vater, noch auch von Jakobus, dem Bruder des Johannes, spricht, auch Salome absichtlich nicht erwähnt, ein Umstand, dessen Ursache wir später aufsuchen wollen. Die Schwierigkeit, daß in diesem Falle zwei Schwestern, nämlich Maria, die Frau des Kleophas, und die Mutter Jesu denselben Namen würden getragen haben, hat auf historischem Gebiete Gewicht, kann aber ebenso sehr für die historische Ungenauigkeit des Evangelisten sprechen, welcher selbst nirgends Gewicht darauf legt, mitzutheilen, daß die Mutter Jesu Maria hieß. An die Stelle der Salome tritt in seinem Berichte die Mutter Jesu, und während nach den Synoptikern alle Jünger bei der Gefangennehmung Jesu die Flucht ergreifen, Mark. XIV, 50. Matth. XXVI, 56, (was Lukas in Verbindung mit XXIII, 49 überschlägt), steht „der Jünger, welchen Jesus lieb hatte", mit Ausschluß der übrigen Apostel, nicht von ferne, sondern ebenfalls an dem Kreuze, als der wahre geistige Bruder des Herrn, welchem Jesus seine Mutter anbefiehlt mit Uebergehung seiner eigenen Brüder, welche als Ungläubige, VII, 5, solche Ehre nicht verdienten. In wiefern diese ganze Scene mit dem Plane des Evangelisten und seiner Anschauung von „dem geliebten Jünger" in Verbindung steht, soll in dem folgenden Kapitel untersucht werden.

§. 42.

Jesus ruft: „Mich dürstet", wird von den Kriegsknechten mit Essig gelabt und stirbt mit dem Ausrufe: „Es ist vollbracht."

Daß der Evangelist unter den am Kreuze gesprochenen Worten die bange Klage Jesu, Mark. XV, 34. Matth. XXVII, 46, welche unter allen von Jesus am Kreuze gesprochenen Worten den stärksten Beweis der Echtheit liefern, bereits nach Vorgang des Lukas nicht mittheilt, versteht sich von selbst, da eine solche Klage, wie natürlich sonst in dem Munde des Menschen Jesus, in demjenigen des

fleischgewordenen Logos ebensowenig paßt, wie die Bitte um Rettung in Gethsemane. Warum er ebenfalls die Bitte um Vergebung nicht mittheilen konnte, ist früher schon gezeigt, (S. 313). Dagegen hat er außer dem Worte, womit Jesus seine Mutter „dem geliebten Jünger" anbefiehlt, zwei andere am Kreuze gesprochene Worte, nämlich den Ausruf: „Mich dürstet", XIX, 28, und „Es ist vollbracht", V. 30. Nach Markus reichte man, wie es Brauch war, Jesus schon, bevor er an's Kreuz genagelt war, einen betäubenden Wein (*οἶνος ἐσμυρνισμένος*), welchen Jesus zu trinken sich weigerte, XV, 23. Die spätere Ueberlieferung bei Matthäus, XXVII, 34, verändert unter dem Einfluß von Psalm LXIX, 22, den historischen Myrrhenwein „in Essig mit Galle vermischt". Der vierte Evangelist, wie auch schon vor ihm Lukas, erwähnt dieses ebensowenig, wie den mit Essig gefüllten Schwamm, welcher auf einem Rohr (*κάλαμος*), wahrscheinlich von einem der Kriegsknechte, dargereicht und von ihm genommen wurde (*ἐπότιζεν αὐτὸν*), Mark. XV, 36. Matth. XXVII, 48, aber theilt statt dessen mit, daß Jesus gegen das Ende seines Leidens über Durst klagte, und daß ihm darauf ein um Ysop gelegter Schwamm mit Essig zum Munde gebracht wurde. Welche von beiden Darstellungen die historische ist, kann aus der Beschreibung der Thatsache nicht sogleich mit Sicherheit entschieden werden. Auch würde man der Ansicht sein können, daß sowohl das Eine wie das Andere statt gefunden habe. Geschichtliches Mißtrauen entsteht allein 1. durch die Erwähnung des Ysop (*ὕσσωπος*, Ysopstengel?), ein Gewächs, dessen Tauglichkeit für diesen Zweck bezweifelt werden kann, Exod. XII, 22. Lev. XIV, 4. 6. 49. Num. XIX, 6, das eben wegen der Verwendung des Ysops zur Entsündigung (אֵזוֹב) am Passahfest, Exod. XII, 22, von dem Evangelisten typisch mit Jesus, dem wahren sühnenden Passah in Beziehung gebracht sein kann; 2. durch die Art und Weise, wie der Evangelist Jesus darstellt als aller Labung beraubt bis zu dem Moment hin, worauf Alles vollbracht war, was zur vollständigen Erfüllung der Schrift erforderlich war [1]). Der Christus des vierten Evangelisten, welcher im Garten nicht um Abwendung seines Lei-

1) Ich verbinde *ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφὴ* mit dem vorhergehenden *τετέλεσται* und nicht mit dem folgenden *λέγει· Διψῶ*, nicht darum, weil *ἵνα* in diesem Evangelium immer in Bezug auf das Vorangehende steht, VI, 15. XIII, 1, was

dens bittet, und beim Tragen seines Kreuzes keiner Unterstützung von Menschen bedarf, wird nicht gelabt und verlangt auch nicht nach Labung, bevor seine Aufgabe vollbracht ist und auch dann nur, um das große Wort „es ist vollbracht" aussprechen zu können. Mit diesem letzten Ausrufe erklärt Jesus (vergl. V. 28) Alles vollendet zu haben, was in der Schrift prophetisch und typisch von ihm geschrieben stand. Nach der Schrift hatte er erklärt, das wahre Lebensbrod zu sein, VI, 31. 32, und eine Quelle lebendigen Wassers in den Gläubigen entspringen zu lassen, VII, 38; nach der Schrift war er ohne Ursache gehaßt, XV, 25, von Judas verrathen, XIII, 18. XVII, 12, zum Tode gesalbt am zehnten Nisan (S. 155. 278), und am vierzehnten desselben Monats als das wahre Gotteslamm, I, 29. XIX, 36, zur Versöhnung der Sünden an einem Kreuze gestorben, III, 14. Dies Alles, was nach der Schrift geschehen mußte, war nun vollendet; das in der Schrift geweissagte und vorgebildete Erlösungswerk in seinem ganzen Umfange vollbracht, und es fragt sich also, ob der Ausruf Jesu „es ist vollbracht" nach dem Zusammenhange der Rede nicht vielmehr einen dogmatischen als einen historischen Charakter trägt?

§. 43.

Das Beinbrechen und Durchstechen der Seite Jesu, woraus Blut und Wasser fließen.

Diese Erzählung, XIX, 31—37, hat an sich selbst bedeutende geschichtliche Schwierigkeiten. Was konnte die Kriegsknechte des Pilatus bewegen, da sie den Auftrag erhalten hatten, die Beine der Gekreuzigten zu brechen, dies bei Jesus nicht zu thun? Der Evangelist antwortet: weil sie sahen, daß er schon gestorben war, V. 33. Doch wozu dann noch seine Seite durchstechen, da sie ja von seinem Tode vollkommen überzeugt waren, und waren sie das nicht, warum dann nicht nach dem ertheilten Befehle sowohl die Beine Jesu

---

jedoch für den Evangelisten keinen Grund abzugeben brauchte, hiervon, da die Sprache auch das Andere zuläßt (s. XIV, 31), nie abzuweichen, sondern weil, wenn Jesus den Ausruf „Mich dürstet" gethan hatte, um die Schrift Psalm LXIX, 22, zu erfüllen, das τετέλεσται, V. 28, welches vor den Ausruf von dem Evangelisten gesetzt wird, noch keine Wahrheit würde gewesen sein.

gebrochen, als die der beiden anderen Gekreuzigten? Schon diese Schwierigkeit, die Thatsache historisch zu rechtfertigen, weckt die Vermuthung, daß hier ein anderer als der historische Pragmatismus befolgt wird. Kann vielleicht die Stelle Zach. XII, 10, welche schon von dem Verfasser der Apocalypse, obschon anders erklärt und angewendet, als Prophetie von dem Messias aufgefaßt wird, I, 7, (vergl. Just. M. Dial. c. 32. 64. Apol. I, c. 52), den Evangelisten bewogen haben, in der Durchstechung der Seite Jesu die Erfüllung eines alttestamentlichen Typus nachzuweisen, wie er früher in Bezug auf die Kleidervertheilung gethan hatte? (S. 314). Ueberdies steht die von Pilatus dem Joseph gegebene Erlaubniß, den Leichnam Jesu abzunehmen (*αἴρειν*), V. 38, in Widerspruch mit dem Bericht, daß hierzu der Befehl schon den Kriegsknechten gegeben war (*ἵνα ἀρθῶσιν*), V. 31, wodurch die Vermuthung entsteht, daß der Evangelist, welcher die Abnahme vom Kreuz durch Joseph aus der synoptischen Tradition übernahm, diese letzte unkritisch mit einem neuen, nach Zach. XII, 10 entstandenen Bericht verbunden hat, der die durch Joseph erfolgte Abnahme vom Kreuz als bereits geschehen, überflüssig, ja unmöglich machte. Daß Joseph nach dem vierten Evangelisten den Leichnam Jesu nicht sollte abgenommen, sondern weggetragen haben (*αἴρειν*), könnte man annehmen, wenn nicht *αἴρειν* in V. 31 ein Wegtragen vermittelst Abnehmens bezeichnete und also in derselben Bedeutung auch V. 38 aufgefaßt werden müßte. Hieraus folgt, daß entweder die durch Joseph erfolgte Abnahme vom Kreuz (*καθελὼν αὐτὸν*), Mark. XV, 46, oder die durch die Kriegsknechte erfolgte Abnahme des Leichnams, Joh. XIX, 31, unhistorisch ist, und daß der vierte Evangelist, indem er zwei sich widersprechende Darstellungen in seinem Berichte verband, entweder in der einen oder in der andern Hinsicht die historische Wahrheit geopfert hat. Auch ist die Verwunderung, welche Pilatus in dem Augenblicke, wo Joseph zu ihm kam, darüber an den Tag legt, daß Jesus schon gestorben sei, und seine an den Hauptmann gerichtete Frage und dessen Antwort, Mark. XV, 44. 45, ganz unerklärlich bei der Voraussetzung, daß Pilatus den Befehl zur Beinbrechung und zur Abnahme der Leichname vom Kreuze schon gegeben hatte. — Große historische Schwierigkeit verursacht weiter der Bericht, daß aus der durchstochenen Seite Jesu Blut und Wasser flossen, ein Punkt, der bis jetzt durch keine Berathung mit Aerzten

befriedigend gelöst worden ist. Die Möglichkeit übrigens dahingestellt, — dieser Umstand hat einen so in's Auge fallenden symbolischen Charakter (S. 158. 162.), daß die Absicht, eine historische Thatsache zu berichten, dem Evangelisten nicht wohl zugeschrieben werden kann. Nehmen wir noch hinzu, daß der Bericht von dem Beinbrechen und die Bemerkung, daß solches bei Jesus nicht stattfand, auf's Genaueste zusammenhängt mit der Darstellung Jesu als des wahren Passah, an welchem nach Exod. XII, 46 kein Bein gebrochen werden durfte, XIX, 36, und daß der Grund, weshalb die Juden bei dem Landpfleger auf das Beinbrechen drangen, mit dem Anbruch des großen Sabbaths zusammenhängt, welcher nach dem Evangelisten, im Widerspruch mit der Geschichte, mit dem ersten Passahtage, dem funfzehnten Nisan (283—289) zusammenfiel, so kann es kaum zweifelhaft sein, daß der Evangelist in diesem Bericht, wie auch sonst, mehr von einer dogmatischen Idee, als von dem Streben, wirkliche Geschichte zu schreiben, geleitet wurde.

§. 44.

Das Begräbniß Jesu.

Mit Joseph, welchen auch die synoptische Tradition erwähnt, erscheint bei dieser Gelegenheit auch Nicodemus, eine den Synoptikern unbekannte Person, deren geschichtliche Existenz wir schon früher zweifelhaft finden mußten, (S. 269—271). Von einer Einbalsamirung des Leichnams vor dem Sabbath wissen die synoptischen Evangelien Nichts. Auch war dazu nach ihrer Chronologie, am funfzehnten Nisan, dem ersten Tage (ἡ ἡμέρα ἡ μεγάλη) des Festes keine schickliche Gelegenheit. Ist die synoptische Chronologie die richtige (S. 283—289), dann ist eine Einbalsamirung des Leichnams Jesu in diesem obschon in den chronologischen Rahmen des vierten Evangelisten sehr gut passenden Zeitpunkt, von einem historischen Gesichtspunkte aus betrachtet, nicht wahrscheinlich. Nach den Synoptikern wurde der Leichnam Jesu nicht an dem Todestage Jesu, dem funfzehnten Nisan, einbalsamirt, sondern schickten sich die Frauen an, dieses zu thun, sobald der Sabbath vorbei sein würde, Mark. XVI, 1. Luk. XXIV, 1. Ist in Verbindung besonders mit der Zeit der Einbalsamirung der Bericht der Synoptiker mehr historisch, dann liegt es auf der Hand, daß der vierte Evangelist

mit der Schilderung eines auf so kostbare Weise hergestellten Begräbnisses, XIX, 38—42, woran nicht nur Joseph, sondern auch der große Meister aus Israel, III, 10, Theil nahm, ebenso wie mit der Bemerkung, das Jesus in ein Grab gelegt wurde „worin noch Niemand gelegen war", XIX, 41, (ein idealer Zug, welcher schon bei Lukas vorkommt, XXIII, 53, aber der älteren Ueberlieferung des Markus und Matthäus fremd ist), die Leidensgeschichte auf eine des eingeborenen Sohnes des Vaters würdige Weise zu beschließen geglaubt hat.

§. 45.

Die Auferstehung und die Himmelfahrt Jesu.

Ob der Evangelist die Auferstehung Jesu als eine Wiederbelebung seines gestorbenen Leichnams dargestellt hat, ist nach einer früheren Untersuchung zu bezweifeln, (S. 170 ff.). Es bleibt also die Frage übrig, ob die den Freunden widerfahrenen Erscheinungen des schon Verherrlichten die Objectivität und Realität besitzen, welche von dem vierten Evangelisten ihnen zuerkannt wird (S. 174). Wir lassen die Frage nach der physischen Möglichkeit solcher in objectiver Bedeutung gedachter Erscheinungen dahingestellt als zu einem Gebiet gehörig, worauf wir uns nicht zu Hause fühlen, um uns bloß mit der Frage zu beschäftigen, ob der diese Erscheinungen betreffende Bericht historisch ist. Sogleich muß hierbei befremden, daß ein Verklärter in Kleidern erscheint, so daß er für einen Gärtner angesehen wird, XX, 15, und es entsteht die Vermuthung, daß diese Kleider, ebenso wie das Gewand, worin die Engel erscheinen (*περιβεβλημένος στολὴν λευκήν*), Mark. XVI, 5, vergl. IX, 3, viel eher der Einbildung, als der historischen Wirklichkeit angehören. Auch ist es auffallend, daß ein Verherrlichter, welcher zuerst keine Berührung gestattet, XX, 17, sich später dem Thomas zum Betasten hingiebt, V. 27, was wiederum nicht einer pneumatischen Erscheinung, sondern einem gewöhnlichen irdischen Körper eigen ist. Auch die Narben von den Nägeln in seinen Händen und von der in der Seite ihm beigebrachten Wunde, V. 20. 27, — ein Umstand, welcher, wie sich uns gezeigt hat (319. 320), selbst auf historische Realität keinen Anspruch machen kann, — scheinen für einen pneumatischen Körper nicht zu passen. Nimmt man dagegen an, daß

Jesus seinen früheren Körper wieder erhalten hatte, wie konnte er dann mit einem solchen Körper plötzlich in der Mitte seiner Jünger erscheinen und zwar „während die Thüren geschlossen waren", ohne, wie es scheint, vorher geöffnet zu sein, V. 19. 26 (S. 171. 172)? Es sind also in dieser Beschreibung der Erscheinungen Jesu Widersprüche, welche, auf dem Boden der Wirklichkeit unerklärlich, ihren historischen Charakter mit Recht zweifelhaft machen. Ebensowenig zeigen sich diese Berichte der Annahme günstig, daß ursprünglich subjective, visionäre Zustände in der Ueberlieferung einen objectiven, äußeren Charakter angenommen haben. Ist so etwas noch denkbar in Hinsicht einer Erscheinung, wie sie der Maria zu Theil wurde, V. 14—17, sowie auch in Hinsicht der Erscheinungen, welche Paulus, 1. Cor. XV, 1 ff., erwähnt, so wird dies schon unwahrscheinlich, sobald eine Erscheinung von so vielen Details begleitet ist, wie es in dem vierten Evangelium z. B. XX, 26—29, der Fall ist. Zudem ist eine subjective Vision der Ausdruck einer schon innerlich bestehenden Ueberzeugung, welche jedoch nach dem Evangelisten bei den Jüngern und bei Thomas, welche nicht glaubten, XX, 9. 25, nicht bestand, so daß hier die psychologische Bedingung fehlt, unter welcher eine subjective Vision allein erklärlich ist (S. 175).

Um jedoch über die historische Realität jener Erscheinungen ein genaues Urtheil zu fällen, müssen wir streben, die Entstehung des Glaubens der Jünger an die Auferstehung Jesu historisch aufzusuchen.

Die apostolische Lehre, welche, ausgesprochen in den Briefen der Apostel und in den Reden der Apostelgeschichte, auch den Berichten der synoptischen Evangelien zu Grunde liegt, ist ausgedrückt in der Formel *ἐγερθῆναι* und *ἀναστῆναι ἐκ νεκρῶν, ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν*, Luk. XX, 35, Act. III, 15. IV, 2. Mit dieser Formel wird eine Rückkehr Jesu aus dem Aufenthaltsorte der Todten, und nicht nur einfach eine Wiederbelebung seines gestorbenen Körpers angedeutet. Dem *ἐγερθῆναι* und *ἀναστῆναι ἐκ νεκρῶν* verwandt ist *ἀναστῆναι ἀπὸ τῶν νεκρῶν*, Matth. XIV, 2, was einen Aufenthalt bei den Todten voraussetzt, der der *ἀνάστασις* vorangeht. Desgleichen verwandt ist *ἀνάστασις τῶν νεκρῶν*, Matth. XXII, 31, vergl. Röm. I, 4, oder in einer anderen Form *οἱ νεκροὶ ἐγείρονται*, Mark. XII, 26. Luk. XX, 37. Die *νεκροί* stehen also auf, indem sie aus dem Aufenthaltsorte der *νεκροί* zurückkehren. Daher kommt

es auch, daß dieser Ausdruck abwechselt mit *ἀναγαγεῖν ἐκ νεκρῶν*, Röm. X, 7. Hebr. XIII, 20. Dieser Aufenthaltsort der *νεκροί* ist nach dem Neuen Testament der Hades (שְׁאוֹל), Matth. XI, 23. XVI, 18. Luk. XVI, 23. Act. II, 27. 31. 1. Cor. XV, 55. Apocal. I, 18. III, 7. VI, 8. XX, 13. 14. Das Verlangen des reichen Mannes in dem Gleichniß, daß Abraham den Lazarus aus dem Hades, Luk. XVI, 23, „senden möchte nach seines Vaters Haus", V. 27, wird V. 30 in den Worten ausgedrückt, daß Jemand „aus dem Aufenthaltsorte der Todten zu seinen Brüdern gehen möchte" (*ἀπὸ τῶν νεκρῶν πορευθῆναι πρὸς αὐτούς*), und wechselt wieder V. 31 mit der Formel *ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι* ab. „Von den Todten hingehen zur Erde", „aus dem Hades", wo die *νεκροί* sich befinden, „wiederkehren" und „von den Todten auferstehen" bezeichnet also dasselbe. Wird nun von Jesus gesagt, daß er „von den Todten auferstanden und auferweckt" sei, und sein Wiederlebendigwerden eine *ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν*, 1. Petr. I, 3, genannt, dann bezeichnet dies, daß Jesus aus dem Orte der Todten d. i. aus dem Hades, zurückgekehrt ist. In Verbindung hiermit konnte Petrus in Bezug auf Jesus erklären, daß Gott seine Seele in dem Hades nicht verlassen oder im Stiche gelassen hätte, Act. II, 27. 31 [1]), und anderswo, daß Jesus während der Zeit zwischen seinem Tode und seiner Auferstehung den Todten (*τοῖς νεκροῖς* und *τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι*), d. i. den Bewohnern des Hades das Evangelium gepredigt hätte, 1. Petr. III, 19. IV, 6, und konnte Paulus schreiben, Röm. X, 7, daß man, um Jesus von den Todten zu holen (*ἀναγαγεῖν ἐκ νεκρῶν*) in den Abyssus, den Abgrund d. i. in den Hades (1. Cor. XV, 55), den Ort der *καταχθόνιοι* = *νεκροί*, Phil. II, 10,

---

[1]) In dem hebräischen Texte von Psalm XVI, 10 steht: „Du wirst meine Seele nicht überlassen (עֲזַב) dem Todtenreiche" (לִשְׁאוֹל), d. i. mich in der von dem Dichter vorausgesetzten Lebensgefahr nicht umkommen lassen. Petrus citirt die Worte nach den LXX, *οὐκ ἐγκαταλείψεις τὴν ψυχήν μου εἰς ᾅδου* (oder *ᾅδην*) d. i. du wirst meine Seele im Hades nicht im Stiche lassen, m. a. W., sie nicht im Hades verharren lassen. Die Worte *εἰς ᾅδην*, wofür man hier *ἐν ᾅδῃ* erwarten sollte, müssen grammatisch erklärt werden aus der Annahme, daß ein Gehen zum Hades dem Sein in dem Hades vorangegangen ist. Der volle Sinn würde sein müssen: *οὐκ ἐγκαταλείψεις τὴν ψυχήν μου* (*γενομένην* oder *ἐλθοῦσαν εἰς ᾅδην* (vergl. Act. VIII, 40. XIX, 22. XXI, 13. Mark. I, 9. 39. XIII, 10. 16).

würde niedersteigen müssen. Hiermit werde verglichen Ephes. IV, 9, wo es nicht zweifelhaft sein kann, daß mit τὰ κατώτερα τῆς γῆς, wozu Jesus niedergestiegen war, ebenfalls der Hades gemeint ist, vergl. Psalm LXIII, 10 (תַּחְתִּיּוֹת הָאָרֶץ, LXX: κατώτατα τῆς γῆς). Ist dies die apostolische Vorstellung, dann muß die Realität einer solchen Auferstehung wegfallen für einen Jeden, welcher an die Existenz einer Unterwelt als des vorläufigen Aufenthaltsorts der Frommen zwischen ihrem Tode und ihrer zukünftigen Auferstehung nicht glaubt, oder mit dem Heid. Kat., Fr. und Antw. 44, den Artikel „niedergestiegen zur Hölle" (Hades) durch eine willkürliche Erklärung seiner ursprünglichen Bedeutung beraubt. Giebt es nun einen solchen Hades nicht, gehört dieser Ort der damaligen Weltanschauung der Juden und nicht dem Gebiete der Wirklichkeit an, dann kann auch Jesus nach dem Buchstaben des apostolischen Lehrstückes nicht „von den Todten auferstanden sein", und es kann also nur noch gefragt werden: Woher entstand die Ueberzeugung, daß Jesus aus dem Hades zurückgekehrt war?

Diese Ueberzeugung war die natürliche Folge des Eindruckes, welchen Jesus während seines Lebens auf die Seinen gemacht hatte. Sie hielten ihn für den Messias, Mark. VIII, 29. Matth. XVI, 16. Luk. IX, 17. 20. Sein Kreuzestod, welcher den ungläubigen Juden den Beweis lieferte, daß er der Messias nicht war, mochte die Freunde Jesu in der ersten Zeit tief niederschlagen (vergl. Luk. XXIV, 21), und ihre Erwartungen täuschen (Mark. VIII, 32. Matth. XVI, 22); der durch seine Persönlichkeit auf sie gemachte Eindruck war jedoch zu gewaltig, als daß nicht die einst gehegte Ueberzeugung wieder lebendig wurde. Dazu kommt: Hatte Jesus nicht wiederholt von der Nothwendigkeit seines Sterbens und als Folge hiervon von seinem Triumphe gesprochen, Mark. XII, 10. VIII, 31. X, 34. Matth. XVI, 21 (S. 204)? Kann es uns also Wunder nehmen, daß das Sterben des Meisters am Kreuze allmälig eine völlige Veränderung in ihrer Vorstellung vom Messias hervorrief? Von Zweien war nur Eins möglich: er war gekreuzigt worden und war also der Messias nicht, oder, wenn er der Messias war, dann mußte er den Tod überwunden haben, und dann war es unmöglich, daß der Hades ihn hatte halten können, m. a. W., dann mußte er von den Todten auferstanden sein. Oder sollten Henoch, Moses und Elias, Vorläufer des Messias, nach dem Alten

Testamente und der späteren Ueberlieferung, ohne in den Hades gestiegen zu sein, in Herrlichkeit bei Gott leben (vergl. Mark. IX, 4 und Parall.-St.), und er, welcher der Messias selbst war, ein Raub des Todtenreiches geblieben sein? Dies war der erste und natürliche Gedanke, welcher bei den Aposteln entstehen mußte, eine Idee, worin sie durch weiteres Nachdenken über manche Schriftstellen, Mark. XII, 10. XIV, 27. 49, (vergl. Luk. XXIV, 25. 26 und Act. II, 25—28. VIII, 28—33), und das Schicksal von Israels großen Männern, Mark. XII, 1—6. Matth. XVII, 12. 13. XXIII, 34—37, worauf Jesus selbst sie früher hingewiesen hatte, immer mehr befestigt wurden. Jesus war der Messias, oder er war es nicht. War er es wirklich und wurde diese Ueberzeugung bei seinen Freunden lebendig, dann stand es auch fest, daß der Tod ihn nicht hatte behalten können, Act. II, 24, und Gott ihn aus dem Hades zu seiner Rechten erhöht hatte. Jesus, glaubten sie, war auferstanden, denn er mußte von den Todten auferstehen, vergl. Luk. XXIV, 44—46, und der Messias hatte dieses Alles leiden müssen, um in seine Herrlichkeit einzugehen, Luk. XXIV, 26.

Wie diese Ueberzeugung stufenweise bei des Herrn Jüngern zur Reife gelangt ist, davon liefert die Erzählung von den Emmausjüngern, Luk. XXIV, 13—31, einen treffenden Beweis. Jesus blieb der Gegenstand ihrer theuersten Erinnerungen, V. 14. 18. 19. 20, als ein Prophet, mächtig in Worten und Werken, V. 19. Sein Kreuzestod hatte ihren Glauben, daß er der Retter Israels d. i. der Messias wäre, erschüttert, V. 21, ihre Augen wurden gehalten, daß sie in Jesus ihren Meister nicht mehr erkannten, V. 16, aber ihre Begeisterung und Liebe für seine Person war nicht geschwunden (vergl. V. 32). Plötzlich denken sie an Jesus und an so manches Schriftwort, worauf er sie hingewiesen hatte. Dann stand er in ihrer Einbildung vor ihnen und wiederklang in ihrem Innersten seine Stimme: Ihr Unverständigen und trägen Herzens! Habe ich euch denn vergeblich auf die Schriften verwiesen und erklärt, daß Christus durch Leiden zu seiner Herrlichkeit eingehen mußte, V. 25. 26? Durch solches Nachdenken über Jesus und durch solches Wiederbeleben des Eindruckes, welchen sie von ihm empfangen hatten, brannten ihre Herzen in ihnen, V. 32. Er steht ihnen vor Augen, so wie er in der letzten Nacht seines Lebens das Brod gebrochen und von seinem Tode als dem Triumphe seiner Sache gesprochen

hatte, V. 30 [1]), so daß ihre Augen geöffnet wurden und sie in dem Gekreuzigten ihren Herrn, aber jetzt den auferweckten und durch Leiden verherrlichten Herrn erkennen, V. 31. 32. War Jesus nun auch für ihr leibliches Auge verschwunden (ἄφαντος ἐγένετο ἀπ' αὐτῶν), V. 31, so war er doch für sie nicht verloren. Er ist auferstanden und lebt, wird nun ihr innigster Glaube. Gott hatte nicht zugegeben, daß sein Heiliger die Verwesung sah!

In welcher Form hat sich dieser Glaube an die Auferstehung Jesu von den Todten zuerst geoffenbart? Sicher nicht so, daß man glaubte, Jesus hätte, nachdem er aus dem Grabe gestiegen wäre, unter den Seinen auf Erden noch einige Zeit verkehrt. Zu den ältesten Traditionen hierüber sind sicher diejenigen zu rechnen, auf welche sich Paulus beruft, 1. Cor. XV, 1—7 (ὃ καὶ παρέλαβον, V. 3). Sind die dem Kephas und Andern zu Theil gewordenen Erscheinungen, V. 5. 7, derselben Art, wie die des Paulus selbst, V. 8, worüber der Umstand, daß alle diese Erscheinungen auf eine Linie gestellt und mit demselben Worte ὤφθη mitgetheilt werden, keinen Zweifel läßt, und war Jesus nicht wie ein Bewohner der Erde, sondern vom Himmel als der Verklärte dem Paulus erschienen, 1. Cor. IX, 1 (vergl. Act. IX, 3—8. XXII, 6—10. XXVI, 13 ff.), dann folgt hieraus, daß der Apostel auch die den übrigen Jüngern zu Theil gewordenen Erscheinungen Jesu sich gerade so vorgestellt hat, und dann wird es wahrscheinlich, daß der Bericht von jenen Erscheinungen ihm auch in dieser Form, vielleicht wohl von Petrus und Jakobus selber, deren Bekanntschaft er zu Jerusalem gemacht hatte, Gal. I, 18. 19, zu Ohren gekommen sein wird. In Verbindung mit seiner Vorstellung von der Auferstehung der Gläubigen aus dem Hades, nachdem ihre gestorbenen Körper zuerst verändert worden waren, 1. Cor. XV, 42—49. 52—54, hat Paulus weiter die Erscheinung Jesu mit seiner Wiederkehr aus dem Hades so in Verbindung gebracht, daß Jesus, aus dem Hades zurückgekehrt, sogleich gen Himmel gefahren und vom Himmel seinen Freunden erschienen ist, und zwar, nachdem sein irdischer Körper

[1]) Daß die Wanderer bei diesem Mahle nicht zugegen waren, macht keine Schwierigkeit, wenn man diese Erzählung auffaßt als die Beschreibung im Allgemeinen von der Art und Weise, wie der erschütterte Glaube bei des Herrn Jüngern zurückkehrte.

in verklärtem Zustande aus dem Grabe gestiegen war. Daß Paulus den Auferweckten nicht als mit einem irdischen Körper versehen gedacht hat, geht aus Philipp. III, 21 hervor, wo der Körper Christi ein σῶμα τῆς δόξης genannt wird, und weiter aus 1. Cor. XV, 50, wo der Apostel, überzeugt, daß „Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht ererben können", lehrt, daß auch die Körper der Frommen, welche bei der Ankunft Christi auferweckt werden sollen, σώματα πνευματικά sind, V. 42—49. Eine solche Veränderung des irdischen Körpers in einen himmlischen, wie sie nach der Vorstellung Pauli bei der Auferstehung der Gläubigen statt finden wird, muß nach seiner Meinung auch mit dem Körper Jesu im Augenblicke der Auferstehung vorgegangen sein. Die Auferstehung Jesu war folglich nach Paulus seine Rückkehr aus dem Hades und sein Hingang zum Himmel, nachdem im Moment der Auferstehung sein „Körper der Erniedrigung" in einen „Körper der Verklärung", Philipp. III, 21, verwandelt war. Hieraus folgt nun, daß Auferstehung und Himmelfahrt nach Paulus ein und derselbe Act ist. Der aus dem Hades Erweckte fährt gen Himmel und lebt nicht mehr auf Erden, aber erscheint vom Himmel her seinen Freunden. So wird es zugleich klar, warum bei Paulus nirgends die Rede ist von einer Himmelfahrt Jesu, welche nach Act. I, 9 der Zeit nach von der Auferstehung unterschieden ist. Nirgends sagt Paulus: Jesus ist auferweckt, gen Himmel gefahren und sitzt zur Rechten Gottes, sondern knüpft, indem er eine besondere Himmelfahrt nicht erwähnt, die Auferstehung unmittelbar an des Herrn Verherrlichung im Himmel, Röm. VIII, 34. Eph. I, 20, eine Vorstellung, welche ihn denn auch, 1. Cor. XV, 4, nicht den historischen Aorist ἠγέρθη, sondern das Perfectum ἐγήγερται gebrauchen läßt, weil nach ihm das Auferwecktsein Jesu einen Zustand darstellt, welcher von dem Augenblicke der Auferstehung an ein dauernder ist.

Daß diese Vorstellung der Auferstehung Jesu die älteste und apostolische ist, erhellt außer aus der apostolischen Ueberlieferung, worauf Paulus sich beruft, auch noch aus Anderem. Unsicher allein ist, ob auch die anderen Apostel, ebenso wie er, sich die Verwandlung des Körpers Jesu vorgestellt haben, oder ob sie, ohne weiter über seinen gestorbenen Körper besonders nachzudenken, vielleicht nicht weiter gegangen sind, als sich die Auferstehung des Herrn einfach als ein Wiederkehren aus dem Hades und ein Gehen

zu Gott vorzustellen. Daß sie hierbei auch an eine Wiederbelebung seines Leichnams, sei es in irdischer, sei es in verklärter Gestalt gedacht haben, liegt nicht nothwendig in der Formel: *ἀναστῆναι ἐκ νεκρῶν*, vergl. Luk. XVI, 27. 30. 31, und kann aus den erst später dem Petrus zugeschriebenen Worten, Act. II, 31, *οὔτε ἡ σάρξ αὐτοῦ εἶδε διαφθοράν*, nicht bewiesen werden. Das Wahrscheinliche ist, — auch in Verbindung mit dem Umstande, daß, wie wir sogleich sehen werden, eine inspectio localis des Grabes nicht statt gefunden hat, — daß sie in der festen Ueberzeugung: Jesus ist nicht mehr in dem Hades, sondern lebt bei Gott, sich um seinen gestorbenen Körper nicht bekümmert haben werden.

Ebensowenig wie Paulus haben auch die übrigen Apostel sich vorgestellt, daß Jesus, nachdem er aus dem Hades zurückgekehrt war, noch eine Zeitlang auf Erden verkehrt haben sollte. Berichtet Lukas, Act. I, 9, eine besondere Himmelfahrt, so wird dagegen, selbst noch in einigen Reden, welche in der Apostelgeschichte Petrus zugeschrieben werden, die Himmelfahrt nicht besonders genannt, sondern die Auferstehung Jesu, gerade wie bei Paulus, unmittelbar mit seiner Erhöhung in den Himmel verbunden, Act. II, 32. 33. 36. IV, 10. 11. V, 30. 31. Dieselbe Erscheinung zeigt sich 1. Petr. III, 21. 22 und Hebr. I, 3.

Der wiederbelebte Glaube der Apostel an Jesus als den verherrlichten Messias offenbarte sich deßhalb bei ihnen in dieser Form, daß Jesus, aus dem Hades erweckt, in den Himmel erhöhet wäre. Von einem kürzeren oder längeren Aufenthalte des Auferweckten auf Erden wissen die ältesten Berichte und auch das Evangelium des Markus, XVI, 1—8, noch Nichts.

Stand die Ueberzeugung, daß Jesus aus dem Hades hinaufgefahren, bei Gott verklärt lebte, als Frucht des tiefen von Jesus auf seine Jünger gemachten Eindrucks in Verbindung mit dem Zeugniß der Schriften (vergl. auch 1. Cor. XV, 3: *κατὰ τὰς γραφάς*) als ein *δεῖ ἀναστῆναι αὐτόν* und als ein *οὐκ ἦν δυνατὸν κρατεῖσθαι αὐτὸν ὑπὸ τοῦ θανάτου*, bei den Aposteln einmal fest, dann ist weiter psychologisch erklärlich, daß dieser Glaube sich bald auch in einem ekstatischen Schauen des Verklärten geoffenbart hat. Was Paulus sah, als er Jesus erschaute, 1. Cor. IX, 1, war sicher der Art, daß er allein es sah (vergl. Act. IX, 3—8, XXII, 6—10. XXVI, 13 ff. Gal. I. 16 (*ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ*

ἐν ἐμοί). Der ἄνθρωπος ψυχικός, welcher die geistigen Dinge nicht vernimmt, 1. Cor. II, 14, war auch nicht im Stande, den Verherrlichten anzuschauen (vergl. Act. IX, 7 mit XXII, 9). Sah er den erhöhten Heiland in einer Extase, 1. Cor. IX, 1, (vergl. 2. Cor. XII, 1 ff.), nachdem es ihm unter dem Eindrucke des festen Glaubens an den reinen Wandel der Christen, besonders des gottseligen Sterbens des Stephanus, nicht länger möglich gewesen war, gegen den Stachel zu löcken, können dann nicht auch vor ihm die anderen Apostel den verklärten Herrn auf gleiche Weise gesehen haben? Ist es selbst nicht merkwürdig, daß bei Petrus, dessen Seele nach dem, was mit ihm vorgefallen war, durch Jesu Tod wohl am tiefsten von Allen erschüttert war, der Glaube an des Herrn Auferstehung und sein verklärtes Leben zuerst in einem Sehen des Auferstandenen sich geoffenbart hat, 1. Cor. XV, 5. Luk. XXIV, 34? Hörte derselbe Apostel nicht noch später in einem Gesicht die Stimme des Verklärten, Act. X, 13—16? Können solche Zustände sich nicht von dem Einen an den Andern mitgetheilt haben in Tagen so kräftiger Erregung und bei der Lebendigkeit und dem Feuer einer morgenländischen Phantasie? Ist es unmöglich, daß derselbe hochgespannte und demselben Glauben entstandene Gemüthszustand sich zugleich einer aus verschiedenen Personen bestehenden Versammlung bemeistert habe? War es nach Act. IV, 31 der erweckten Stimmung einer in Gebet und heiliges Nachsinnen vertieften Schaar christlicher Brüder zuzuschreiben, daß der Ort selbst, wo sie sich befanden, sich zu bewegen schien, konnte dann — die Möglichkeit eines ekstatischen Sehens bei einem Individuum einmal angenommen, — ein solches Sehen nicht bei Mehreren zugleich Statt gefunden haben? Daß diese Erscheinung nicht isolirt dasteht, beweist eine Anzahl auch sonst historisch constatirter Thatsachen. Als Antiochus Epiphanes seinen zweiten Zug nach Aegypten unternahm, wurden von dem Lager, selbst viele Tage nach einander, Reiterschaaren in der Luft gesehen, 2. Makk. V, 2. 3. Bei einer anderen Gelegenheit erschien dem jüdischen Lager ein Mann zu Pferde in einem weißen Gewande und mit einer goldenen Waffenrüstung, XI, 6. Ebenso weiß Herodot, VIII, 39 zu erzählen, daß die Perser bei ihrem Abzuge nach Delphi zwei bewaffnete Männer von übermenschlicher Größe sahen, welche ihnen nachsetzten. Auch theilt Modley mit, nach dem Zeugniß älterer Schriftsteller, daß die spanischen Soldaten, während sie den

Deich Kowenstyn bei Antwerpen stürmten, und nachdem sie viermal zurückgeworfen waren, bei dem fünften Angriffe wunderbar gestärkt wurden durch das Schauen eines ihrer gefallenen Anführer, Don Pedro Pacchi, welcher in seiner gewöhnlichen Haltung und Waffenrüstung an ihrer Spitze zu kämpfen schien.[1]) Daß solche visionäre Zustände, wie sie Zeiten großer Erregung eigen sind, sich mittheilen, geht aus dem hervor, was zwei französische Schriftsteller, H. Blanc und L. Figuier[2]) aus historischen Quellen mitgetheilt haben. Glaubt man jedoch trotzdem Schwierigkeit zu finden in der großen Zahl von fünfhundert Brüdern, welche nach Paulus Jesus gesehen haben, 1. Cor. XV, 5, konnte dieser dem Apostel aus der Ueberlieferung entstandene Bericht, V. 3, nicht leicht in schon vergrößerter Form zu ihm gekommen sein? Kann nicht auch hier die Wahrheit von dem, was Etliche zu sehen erklärten, von Anderen bezweifelt sein (vergl. Matth. XXVIII, 17), oder was von Einzelnen in hoher Geistesentzückung gesehen wurde, sogleich als von der ganzen Versammlung gesehen dargestellt sein? Endlich fasse man noch in's Auge, daß nach dem Berichte des Paulus die Thätigkeit der Subjecte in nichts anderem bestanden hat, als in einem „Sehen" des Verklärten. Von Worten, welche Jesus gesprochen und von Versuchen, welche von ihm gemacht seien, von seinem Wiederlebendigsein zu überzeugen, meldet dieser älteste Bericht noch Nichts. Jesus erscheint ihnen; sie sehen vor ihrem aufgeregten Geiste eine himmlische, wahrscheinlich in einen Lichtglanz gehüllte Gestalt; das ist Alles. Die detaillirteren Erscheinungen blieben der späteren Ueberlieferung überlassen, von wo sie in die Erzählungen der Evangelisten, besonders des Lukas und Deutero-Matthäus und in den unechten Schluß bei Markus aufgenommen wurden.

Daß die Apostel den Verklärten sahen, war also die sehr na-

---

[1]) History of the united Netherlands. I, p. 211.

[2]) De l'inspiration des Camisards, Paris 1859. p. 17. 18. 26. 58—60. 101—105, und L. Figuier, Histoire du merveilleux, 1860, Bd. II, p. 222 ff. und 238 ff., aus dem Théatre sacré des Cévennes, eine Sammlung vieler von Ohren- und Augenzeugen abgegebenen Erklärungen. So erzählt Claude Arnassan, daß auf das Gebet einiger Christen ein Licht als ein großer Stern gesehen und ein himmlischer Psalmengesang in der Luft gehört wurde, und desgleichen Isabeau Charras, daß er diese himmlische Melodie mehr als zwanzigmal gehört hätte en plein jour et en compagnie de diverses personnes.

türliche Folge ihres wieder lebendig gewordenen Glaubens an seine Messianität und Auferstehung, und nicht umgekehrt, war dies Sehen die Ursache ihres wieder erneuten Glaubens.

Was von den Aposteln gilt, kann mit demselben Rechte von den Frauen am Grabe behauptet werden. Nach dem ältesten Berichte des Markus, XVI, 1 ff., begeben sich diese des Morgens früh zum Grabe, um den theuren Leichnam zu salben. Sie sehen den Stein — aus welchem Grunde, wird nicht gesagt — weggewälzt. Sie erinnern sich von Jesus gesprochener Worte, Luk. XXIV, 6. 7. Sollte Jesus wirklich auferstanden sein? Dieser Gedanke spiegelt sich vor ihrer Phantasie ab in einem, wahrscheinlich wohl nur der Maria Magdalena, Mark. XVI, 9, einer, wie es scheint, ekstatischen Frau, Luk. VIII, 2. Mark. XVI, 9, zu Theil gewordenen Gesicht, worin ein Engel sie an ein früher nicht begriffenes, aber tief empfundenes und darum nicht vergessenes Wort Jesu [1]) erinnert und ihr die frohe Botschaft verkündet: „Er ist nicht hier, er ist auferstanden und lebt; saget dies seinen Jüngern und Petrus!"

Daß dieser den Jüngern mitgetheilte Bericht der Frauen, Matth. XXVIII, 8. Luk. XXIV, 10, auch das Seinige zur erhöhten Gemüthsstimmung, welche bei diesen ein Schauen des Verklärten zur Folge hatte, beigetragen hat, liegt in der Natur der Sache, wäre es auch nicht der Fall, daß in der Erzählung der Emmausjünger die Erinnerung hieran bewahrt wäre, Luk. XXIV, 22—24.

Man kann nun fragen, wie zu der hier gegebenen Darstellung die Auferstehung Jesu „am dritten Tage" paßt, ein Umstand, welcher auch in der Ueberlieferung, welcher Paulus seinen Bericht entlehnte, als historisch feststand, 1. Cor. XV, 4. Die Antwort hierauf würde lauten können, daß, wie die ersten Erscheinungen des Verklärten an diesem Tage Statt fanden, dieser Zeitpunkt von selbst als der Tag angesehen wurde, an welchem die Auferstehung Statt gefunden hatte. Jedoch kann die Frage entstehen: Ist diese Voraussetzung selbst, bei unserer Darstellung der Sache, wahrscheinlich? Hängen

---

[1]) Das Wort, welches der Engel den Frauen in Erinnerung bringt (Mark. XVI, 7), ist wahrscheinlich nicht wie Markus angiebt, Mark. XIV, 28 und Matth. XXVI, 32, sondern die Voraussage Jesu, Mark. X, 32—34. Matth. XX, 17—19 (vergl. V. 20 und XXVII, 55), Luk. XVIII, 33. 34, worauf die Engel bei Lukas XXIV, 6. 7 sich berufen.

doch die Erscheinungen psychologisch mit dem allmälig nach bangem Streite erwachten Glauben der Apostel an des Herrn Messianität und Auferstehung zusammen, war dann für einen solchen innerlichen Geistesprozeß die Frist von Freitag Abend bis Sonntag Morgen nicht zu kurz? Dies wäre sicher der Fall, wenn man sich vorstellen müßte, daß alle Erscheinungen, von denen Paulus spricht, schon am ersten Tage der Woche Statt gefunden hätten. Diese der späteren evangelischen Tradition entnommene Meinung hat jedoch in den älteren Berichten des Markus und Matthäus ebensowenig Grund, als in denen, worauf sich Paulus beruft. Man nehme einfach an, daß die erste Ahnung von seiner Auferstehung bei den Frauen entstanden ist, als sie, zum Grabe gekommen, den Stein abgewälzt sahen und ein Engel der Maria Magdalena in einem Gesicht verkündigte, daß Jesus lebte; und dieser eine Umstand reichte hin, um, wenn später auch bei den Aposteln die feste Ueberzeugung hinsichtlich der Auferstehung Jesu entstand, und sich in einem ekstatischen Schauen des Verklärten offenbarte, den Zeitpunkt der Auferstehung auf den Tag zu setzen, an welchem die frohe Botschaft von seiner Auferstehung aus der Frauen Mund zuerst vernommen wurde. Daß auch die Apostel schon an demselben Tage sich von der Auferstehung Jesu überzeugt und ihn gesehen haben, folgt hieraus nicht, und wird von Markus auch nicht erwähnt und bei Matthäus, nach welchem Jesus nur einmal und erst später den Aposteln erscheint, XXVIII, 16. 17, wird dem sogar widersprochen. Selbst noch in der späteren Ueberlieferung des Lukas, XXIV, 11, wird die Erinnerung an die Thatsache aufbewahrt, daß der Bericht der Frauen den Aposteln wie eitles Geschwätz in den Ohren klang und sie es nicht glaubten. Ebenso schreibt Deutero-Matthäus, daß bei der Erscheinung Jesu auf dem Berge in Galiläa etliche noch zweifelten, Matth. XXVIII, 17. In Verbindung hiermit ist es also wahrscheinlich, daß die nach unserer Darstellung ihnen zu Theil gewordenen Erscheinungen erst dann statt fanden, nachdem die Apostel aus einem Glaubenskampfe, welcher wahrscheinlich Tage oder Wochen, für den Einen kürzer, für den Andern länger anhielt, in den Zustand gekommen waren, welcher sie für dies Anschauen des Verklärten fähig machte.

Aber das leere Grab! hält man uns entgegen. Ist das nicht ein Beweis für die wirkliche Wiederbelebung des Körpers Jesu?

Man hat hier auf die Möglichkeit hingewiesen, daß der Leichnam wahrscheinlich am Sabbath vorläufig in einer Grabeshöhle beigesetzt war, um später anderswohin gebracht zu werden. Dafür braucht man sich nicht zu berufen auf Joh. XIX, 42, ein Bericht, welchem vielleicht keine hinreichende Sicherheit zuzuerkennen ist; aber dafür kann angeführt werden, daß aus dem ältesten Berichte bei Markus nicht hervorgeht, daß das Grab dem Joseph gehörte (*κατέθηκεν αὐτὸν ἐν μνημείῳ ὃ ἦν λελατομημένον ἐκ πέτρας*), XV, 46, so daß auch von dieser Seite die Möglichkeit besteht, daß Joseph vorhatte, den Leichnam anderswohin zu bringen und in Verbindung mit dem Umstand, daß der Stein von der Grabeshöhle gewälzt war, Mark. XVI, 3, dies vielleicht schon in jener Nacht ausgeführt hatte. Erst Deutero-Matthäus erzählt, daß das Grab Joseph gehörte (*ἔθηκεν αὐτὸ ἐν τῷ καινῷ αὐτοῦ μνημείῳ, ὃ ἐλατόμησεν ἐν τῇ πέτρᾳ*, XXVII, 60), wobei zugleich bemerkt werde, daß erst Matthäus, hierin von Markus abweichend, das Grab ein neues Grab nennt, und den Artikel *τῇ* vor *πέτρᾳ* setzt. Bei Lukas fügt die Ueberlieferung in der Beschreibung des Grabes dem ursprünglichen Berichte offenbar in der Absicht, Jesum zu verherrlichen, noch hinzu: *οὗ οὐκ ἦν οὐδεὶς οὔπω κείμενος*, XXIII, 53. Das Grab konnte also leer gefunden sein, ohne daß hieraus folgt, daß der Leichnam auferweckt wäre. Die Frage ist jedoch: Ist das Grab wirklich leer gefunden worden? Woraus erhellt das? Der älteste Bericht des Markus meldet Nichts von einer von den Frauen angestellten inspectio localis. Nach ihm, XVI, 5. 6, sind die Frauen in die Höhle nicht hineingetreten und vernehmen nur von einem Engel in einem Gesicht mit Hinweisung auf den Ort, wohin man den Leichnam gelegt hatte, daß Jesus da nicht wäre; aber aus dieser Mittheilung in einem Gesicht (*ὀπτασία*, Luk. XXIV, 23) kann wohl nicht mit einigem Recht gefolgert werden, daß das Grab wirklich leer war. Erst Lukas, XXIV, 3, vergl. V. 23, verändert die Worte des Markus, XV, 5, *ἐλθοῦσαι εἰς τὸ μνημεῖον* in *εἰσελθοῦσαι δὲ οὐχ εὗρον τὸ σῶμα*; er läßt Petrus in's Grab sich hineinbücken, XXIV, 12, und die Emmausgänger erzählen, daß „etliche" ihrer Freunde zum Grabe gingen und es fanden, wie die Frauen gesagt hatten, XXIV, 24. Dieser Bericht veranlaßt weiter den vierten Evangelisten mitzutheilen, daß nicht nur Petrus, sondern

auch „der andere Jünger" sich durch inspectio localis überzeugt hätten, daß das Grab leer war.

Findet man es befremdend, daß weder die Juden noch die Apostel sich durch eine inspectio localis des Grabes überzeugt haben sollen, ob Jesus wirklich auferstanden war, so kann man, was die Juden betrifft, dieselbe Frage thun, bei der Annahme, daß Jesus körperlich das Grab verlassen hatte. Ist es doch eine Thatsache, daß die Juden, soweit wir wissen, eine solche inspectio localis nicht vorgenommen, und erst später das Gerücht ausgestreut haben, daß die Jünger den Leichnam gestohlen hätten, Matth. XXVIII, 13. Findet man die Unterlassung einer solchen Untersuchung des Grabes befremdend, so fragen wir: 1. ob hierzu bei der Ungewißheit, wohin der Leichnam gelegt war, die Gelegenheit bestanden hat, oder, wenn auch, 2. wozu diese Untersuchung hätte dienen sollen? Wenn ja doch die Apostel, was wir wahrscheinlich fanden, erst allmälig zu der Ueberzeugung von des Herrn Auferstehung gekommen sind, und ihre öffentliche Predigt von dem Auferweckten noch später stattfand, mußte dann, nach einem solchen Zeitverlauf von Wochen, nachdem der Leichnam bereits durch eingetretene Verwesung leicht unkennbar geworden war, der Versuch, sich durch eine inspectio localis von der Wahrheit der Apostel-Predigt zu überzeugen, nicht ziemlich zwecklos sein? Angenommen jedoch, man hätte den Leichnam noch erkennen können, wozu sollte dann noch eine solche inspectio localis, wie sie nach der Geschichte nicht statt gefunden hat, gedient haben? Um, wenn man den Leichnam fand, sagen zu können: Er ist nicht auferstanden, er liegt noch im Grabe? Um dies wahrscheinlich zu finden, würde man beweisen müssen, daß das Nochvorhandensein des Leichnams den Beweis würde geliefert haben, daß Jesus nicht auferstanden war. Haben wir früher nachgewiesen, daß „aufstehen von den Todten" nicht das Wiederlebendiggewordensein eines Leichnams, sondern „den Hades verlassen" bezeichnet, und es wahrscheinlich gefunden, daß die Apostel ursprünglich nicht behauptet haben, daß der Leichnam Jesu wieder lebendig geworden, sondern nur, daß er, aus dem Hades zurückgekehrt, als ein Verklärter zu Gott gegangen, und dann vom Himmel ihnen erschienen sei: was konnte dann gegen diese Behauptung der Nachweis gelten, daß der Leichnam noch im Grabe vorhanden wäre? Glaubte nicht selbst Herodes, daß Johannes von den Todten auferstanden wäre,

Mark. VI, 14, trotzdem er wußte, daß er den Bußprediger hatte enthaupten lassen und dessen Haupt, von dem Körper getrennt, der Salome und Herodias geschenkt hatte, V. 28, während der Rumpf zur Bestattung seinen Jüngern abgetreten war, V. 29? Scheint nicht hieraus hervorzugehen, daß man bei der Frage nach der Wirklichkeit einer Auferstehung von den Todten sich um den Leichnam eines Gestorbenen nicht sehr kümmerte? Meinten nicht auch die Freunde des Petrus, als sie seine Stimme hörten, es sei nicht der leibliche Petrus, welcher im Gefängniß saß, sondern sein Engel, m. a. W., eine Erscheinung des Petrus in der Gestalt eines Engels, welchen man jedem Menschen zur Seite stellte, Act. XII, 14. 15? Hielt die Unmöglichkeit, den Leichnam des Jeremias oder anderer Propheten finden zu können, etliche Zeitgenossen Jesu ab, zu glauben, daß Jesus selbst der auferweckte Jeremias oder einer der Propheten aus der Vorzeit wäre, Mark. VIII, 28. Matth. XVI, 14. Luk. IX, 19? Für die Apostel überdies bestand bei ihrer Vorstellung von Jesu Auferstehung nicht der mindeste Grund, nach dem Leichnam Jesu zu suchen. Sie hatten ja den Verherrlichten gesehen; was sollten sie noch andere Beweise verlangt haben? Wozu sollten sie das Grab untersucht haben, woraus ja der Leichnam weggenommen sein konnte (vergl. Joh. XX, 13. Matth. XXVIII, 13), in welchem Falle das leere Grab keinerlei Beweis für die Wahrheit der Auferstehung des Herrn hätte liefern können?

Beschränkte sich der Glaube an Jesu Auferstehung bei den Frauen und den Aposteln ursprünglich nur auf die Ueberzeugung, daß Jesus aus dem Hades wiedergekehrt wäre und sie den Verklärten gesehen hätten, so erhielten die Erscheinungen in der späteren Tradition sogleich eine weitere Ausführung. Die Erzählung von den Emmausjüngern, ursprünglich, wie es sich ansehen läßt, eine sinnreiche Schilderung von dem Kampf und dem Siege des Glaubens der Jünger Jesu, und insofern von großem historischen Werthe (S. 325. f.) wird sogleich von Lukas als eine äußerliche Thatsache aufgenommen. Wie wenig historische Realität diese detaillirteren Erzählungen der Evangelisten besitzen, kann schon daraus hervorgehen, daß, während nach Markus, welchem Matthäus folgt, Galiläa der Schauplatz gewesen ist, wo Jesus seinen Aposteln erschien, Mark. XVI, 7. Matth. XXVIII, 16 ff., nach Lukas, XXIV, diese Erscheinungen nur zu Jerusalem und der Umgegend statt

fanden, V. 13. 33. 50. Markus spricht von einem Engel, Lukas erwähnt zwei Engel. Nach Markus erhalten die Frauen am ersten Tage der Woche eine Offenbarung, daß Jesus lebt, aber weder sie noch die Apostel sehen Jesus; nach Matthäus sehen ihn die Frauen am ersten Tage, aber die Apostel erst später, nach Lukas desgleichen schon am ersten Tage der Woche. Alle diese Berichte sind spätere Variationen des ursprünglichen Themas: Die Apostel hatten den Verklärten gesehen. Jedoch schimmert noch immer in einigen jener Berichte die ursprüngliche Wahrheit durch, daß Jesus nicht mehr als ein Erdbewohner, sondern als ein Verklärter erschienen war, in Zügen wie Lukas XXIV, 31, ἄφαντος ἐγένετο ἀπ' αὐτῶν, V. 16, ἔστη ἐν μέσῳ αὐτῶν, vergl. V. 36. 37 und Mark. XVI, 12, ἐφανερώθη ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ.

Auch dieser mehr geistige Charakter der Erscheinungen geht jedoch nach und nach in der Ueberlieferung verloren. Das Schauen des Verklärten wird allmälig ein Schauen des von Neuem zur Erde Zurückgekehrten, welcher mit einem Körper von Fleisch und Blut umhergewandelt war. Lukas, dessen Evangelium ein Repertorium älterer und späterer, ohne kritisches Urtheil aus sehr verschiedenen Quellen zusammengefügter Darstellungen ist, berichtet nächst den mehr geistigen, den Emmausgängern zu Theil gewordenen Erscheinungen, XXIV, 13—35, daß Jesus seine Hände und Füße gezeigt und seinen Aposteln zum Betasten dargeboten habe, damit sie sich selbst überzeugten, daß er nicht ein Geist, sondern ein wirklicher Mensch wäre, mit Fleisch und Knochen, und daß Jesus selbst in ihrer Gegenwart von einem gebratenen Fisch und Honigseim, V. 39—43, gegessen habe, eine Darstellung, welche derselbe Schriftsteller auch in die Rede des Petrus, Act. X, 41, aufgenommen hat, wo dieser sagt, daß er und seine Mitschüler mit Jesus nach seiner Auferstehung gegessen und getrunken haben.

Berichtet uns derselbe Lukas, daß Jesus noch an demselben ersten Tage der Woche die Apostel nach Bethanien hinausgeführt und daselbst den letzten Abschied von ihnen genommen habe, XXIV, 50. 51, so war ein so kurzer Aufenthalt Jesu auf Erden bald nicht genug. Schon in seinem zweiten Buche berichtet derselbe Schriftsteller, daß dieser Aufenthalt während eines Zeitverlaufs von vierzig Tagen statt gefunden habe, Act. I, 3. War die Himmelfahrt ursprünglich mit der Auferstehung unmittelbar verbunden gewesen,

so entstand nun die Nothwendigkeit, sie als ein besonderes Ereigniß hinzustellen, welches auf sichtbare Weise im Beisein der Apostel auf dem Oelberge Statt fand, Act. I, 9; ein Bericht, dessen unhistorischer Charakter außer seinem Inhalte (s. V. 10. 11) auch noch daraus hervorgeht, daß er nur bei Lukas, XXIV, 50. 51 und Act. I, 9, und in dem unechten Schluß bei Markus, XVI, 19, angetroffen wird.

Jedoch noch hat die Ueberlieferung nicht ihr letztes Wort gesprochen. Fanden die Frauen den Stein von der Grabeshöhle abgewälzt und verschweigt der älteste Bericht, Mark. XVI, 4, die Ursache hiervon, weil man dieselbe vermuthlich nicht kannte, so fügt die spätere Ueberlieferung bei Matthäus dem Bericht des Markus hinzu, daß dieses von einem Engel geschehen wäre, welcher von dem Himmel herniederstieg, und durch dessen Kommen ein großes Erdbeben entstand, XXVIII, 2—3. Haben nach den älteren Berichten die Frauen ein Gesicht von Engeln, welche die Auferstehung Jesu verkündigen, Mark. XV, 5—6. Luk. XXIV, 22. 23, so wird in der späteren Sage der ursprüngliche visionäre Engel ganz objectiv und außer aller psychologischen Verbindung mit den Frauen, welche ihn sahen, gesetzt, Matth. XXVIII, 2. Erscheint Jesus selbst den Frauen nicht, Mark. XVI, 5. 6. Luk. XXIV, 22—24, so kommt er in der späteren Ueberlieferung, Matth. XXVIII, 9, den zurückkehrenden Frauen entgegen und umklammern diese fest seine Füße, Matth. XXVIII, 9. 10, vergl. Mark. XVI, 10. Im Augenblicke streuen die Juden das Gerücht aus, daß die Jünger den Leichnam in der Nacht gestohlen hätten und geben hierdurch Veranlassung zu dem Entstehen einer neuen christlichen Sage, nämlich von einer Versiegelung des Grabes, und von einer römischen Wache, welche von Pilatus auf Ansuchen des Synedriums an das Grab gestellt war, wodurch eine Entführung des Leichnams unmöglich gemacht war. Dieses Ansuchen, hieß es, war von dem Synedrium gemacht, weil dieser Verführer noch während seines Lebens seine Auferstehung aus dem Grabe nach drei Tagen angekündigt hatte. Die Wächter hatten, als sie den Engel sahen, die Flucht ergriffen und einige von ihnen sich darauf mit diesem Berichte in die Stadt begeben zu den Hohenpriestern. Diese hatten dann die Wächter bestochen, damit sie ausstreuen sollten, daß die Jünger den Leichnam gestohlen hätten, während sie schliefen, und ihnen hierfür angelobt, bei dem

Landpfleger ihren Verstoß gegen die Kriegszucht gutmachen zu wollen. Hatte sich dies nun so zugetragen, dann war es ja sonnenklar, was es mit dem Vorgeben der Juden, daß der Leichnam Jesu von seinen Jüngern gestohlen sein sollte, auf sich hatte.

Daß dies Eine und Andere für nichts mehr als eine Legende zu halten ist, wird so ziemlich allgemein, auch von Gelehrten der conservativen Partei, wie z. B. von Meyer, zugestanden. Das Stück gehört zu den am spätesten hinzugekommenen Bestandtheilen des Matthäus-Evangeliums, ist offenbar von dem letzten Redakteur des ersten Evangeliums in die Erzählung des Markus eingeschoben und muß auf eine Linie gestellt werden mit den in den zwei ersten Capiteln des Matthäus mitgetheilten Sagen, mit der Weigerung des Johannes, Jesum zu taufen, III, 14. 15, mit der Erzählung vom Stater, XVII, 24—27, mit der Glosse XII, 40, mit den dreißig Silberlingen, XXVI, 15. XXVII, 3, dem Ausgange des Judas, V. 5, dem Acker des Töpfers, V. 7, dem zweiten Esel beim Einzuge, XXI, 2. 7, dem Traume der Frau des Pilatus, XXVII, 19, dem Händewaschen und dem von dem jüdischen Volke über sich selbst ausgesprochenen Fluch, V. 24. 25., der Galle und dem Essig, welche Jesus angeboten wurden, V. 34, der Lästerung von Seiten der Hohenpriester mit Worten aus dem zweiundzwanzigsten Psalm, V. 41—43, dem Zerreißen des Vorhangs, der Auferstehung einiger Heiligen auf Golgatha, V. 51—53, und dem Erdbeben, welches entstand durch das Niedersteigen des Engels, welcher den Stein von dem Grabe wälzte, XXVIII, 2. 3; alles Umstände, welche der ältesten Ueberlieferung unbekannt sind. Offenbar unhistorisch ist weiter der Umstand, daß „die Hohenpriester und Pharisäer" (eine Combination, welche in den mehr ursprünglichen Stücken des ersten Evangeliums und auch bei Markus und Lukas nicht vorkommt [1]) (vergl, Deutero-Matth. XXI, 45 mit Mark. XII, 12 und Luk. XX, 19), sich erinnern, daß Jesus lebend gesagt hätte, daß er nach drei Tagen auferstehen würde. Hatte doch Jesus, soweit aus den Evangelien bekannt ist, niemals von seiner Auferstehung im eigentlichen Sinne gesprochen [2]),

---

[1]) Siehe über diese Combination, welche auch bei dem vierten Evangelisten vorkommt, VII, 32. 45. 48. XI, 47. 57. XVIII, 3, S. 258.

[2]) Sieh oben, S. 204. Der ursprünglichere Ausdruck ist *ἀναστῆναι μετὰ τρεῖς ἡμέρας*, nicht *ἐγείρεσθαι τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ*.

und sicher niemals vor den Pharisäern und Hohenpriestern als nur an der unechten Stelle, Matth. XII, 40. Unwahrscheinlich ist es weiter, daß römische Soldaten sich sollten haben bestechen lassen, (und zwar für ἀργύρια, ein Ausdruck, welcher an die unhistorischen τριάκοντα ἀργύρια, Matth. XXVI, 15 und XXVII, 3, eine falsche Uebersetzung der LXX von Zach. XI, 12 [1]) denken läßt), um zu verbreiten, daß sie auf der Wache geschlafen hätten und sich hierdurch der Ungnade des Landpflegers würden haben aussetzen wollen, ohne noch von dem Auffallenden zu sprechen, daß alle Männer auf der Wache und zwar alle zugleich auf ihrem Posten geschlafen haben sollten, und, wenn sie wirklich geschlafen hatten, würden haben bezeugen können, was eben während ihres Schlafes vorgefallen war. Ebenso unwahrscheinlich ist es, daß die Hohenpriester mit diesem ausgestreuten Gerüchte nicht sogleich bei der ersten, von den Aposteln ausgesprochenen Verkündigung der Auferstehung Jesu hervorgetreten sind; während endlich nicht einzusehen ist, wie die Hohenpriester es hätten anlegen müssen, um das strafwürdige Betragen der Kriegsknechte gut zu machen, dafern sie nicht, was höchst unwahrscheinlich ist, den Landpfleger selbst mit in die Intrigue hineingezogen hatten.

Als der vierte Evangelist sein Evangelium schrieb, waren die Berichte hinsichtlich der Objectivität der Erscheinungen Jesu schon im Umlaufe und unter den Christen als historisch angenommen. Aus den beiden Vorstellungen, welche bestanden: „Jesus ist als „„der Verklärte““ und „Jesus ist als „„ein gewöhnlicher, irdischer Mensch““ seinen Jüngern erschienen", wählte er, wie wir früher sahen, die erste, sei es denn auch, daß er, wie anderswo, in der Beschreibung der Einzelheiten große Freiheit sich erlaubt hat. Daß er

---

[1]) In dem hebräischen Texte steht שְׁלֹשִׁים (שֶׁקֶל) כֶּסֶף, dreißig (Sekel) von Silber, vergl. Gen. XXXVII, 28. XXIII, 15. Die LXX, welche diesen elliptischen Ausdruck nicht verstanden, übersetzten τριάκοντα ἀργυροῦς, Acc. Pl. von dem Adj. ἀργύρεος, wofür contrahirt ἀργυροῦς, dreißig silberne (Münzen), wofür Matthäus a. a. O. u. XXVIII, 12. 15, ἀργύρια, ein Ausdruck, der sonst im N. T. nicht vorkommt, vergl. Matth. XXV, 18. 27. Mark. XIV, 11, hinsetzt. Hierdurch wird der in dem Texte bei Zacharias ausgedrückte bestimmte Geldwerth unbestimmt; ein Beweis wieder, wie nicht die Geschichte, sondern eine vermeintliche Prophetie der Maßstab ist, wonach in der Tradition die Thatsachen construirt werden.

selbst, unbeschadet dieser Freiheit, an die objective Realität solcher Erscheinungen geglaubt hat, ist möglich, aber in Verbindung mit der früher (S. 175—177) von uns gemachten Bemerkung, daß der Evangelist in den Abschiedsreden Jesu die traditionelle Vorstellung fast an jedem Punkte vergeistigt, XVI, 16. 22. XIV, 18. 21. 22, nicht sicher. In jedem Falle ist es ihm bei der Mittheilung jener Erscheinungen nicht um die Geschichte als solche zu thun, und er legt des Herrn sichtbarer Wiedererscheinung für den wahren Glauben an Jesus als den Christus von einem religiösen Gesichtspunkt aus nur einen beziehungsweisen Werth bei. Was er darstellen will, ist, daß die Erscheinungen stattgefunden hätten derjenigen wegen, welche, wie Thomas, Nichts glaubten, was sie nicht mit ihren Händen betasten können, und wie zu dieser Zeit die Apostel noch nicht im Stande waren, ohne sich durch eine inspectio localis wirklich überzeugt zu haben, daß der Leichnam nicht mehr im Grabe war, an die Auferstehung des Herrn als etwas, das nach der Natur der Sache geschehen mußte, XX, 9, zu glauben. Der wahre Jünger Jesu glaubt, daß der Gekreuzigte auferstanden ist, d. i. in dem von dem vierten Evangelisten diesem Ausdruck beigelegten Sinn, daß er den Tod überwunden hat (S. 121. 170 f.), weil er den Verklärten mit dem Auge des Geistes anschaut (S. 176—177) und braucht für diesen seinen Glauben keine Erscheinungen, welche mit leiblichem Auge wahrgenommen werden. Mit dem Ausspruch: „Selig sind, die nicht sehen und doch glauben" (S. 180) bricht der Evangelist den Stab über alle, welche später und noch heut zu Tage eine sichtbare Wiederkunft Jesu für den einzigen Grund ihres Glaubens an Leben und Unsterblichkeit halten und, da sie nicht, wie Thomas, selbst sehen können, nun ihn und andere Zeugen für sich als Stellvertreter sehen lassen, ja, ärger noch, sich zufrieden geben mit einer Stellvertretung, deren Authenticität, vorausgesetzt, daß sie authentisch wäre, erst durch ein Zeugenverhör constatirt werden müßte, dessen Giltigkeit ohne große Gelehrsamkeit nicht beurtheilt werden kann! —

Von der Himmelfahrt Jesu, womit nach einer späten Ueberlieferung das zweite irdische Leben Jesu beendigt wurde, Act, I, 9, nachdem man die Auferstehung Jesu als eine Herstellung seines irdischen Körpers zu betrachten angefangen hatte, kann bei dem vierten Evangelisten, welchem Jesus nach seiner Auferstehung kein irdischer Mensch mehr ist, sondern ein verklärter geworden ist, der Natur der

Sache nach keine Rede sein. Die Himmelfahrt ist ihm der Abschied von den Seinen für immer, nachdem er noch eine kurze Zeit, ohne auf Erden zu verweilen, als der schon Verherrlichte die Seinen wie zwischen Himmel und Erde umschwebt (S. 174) und die noch schwachgläubigen Jünger von seinem verklärten Leben durch sichtbare Erscheinungen überzeugt hatte. Daß der den Seinen erscheinende Jesus als der anfänglich schon Verklärte nicht mehr der Erde angehörte und also nicht durch einen besonderen Act gen Himmel zu fahren brauchte, geht noch daraus hervor, daß der Auferstandene, noch bevor er von den Seinen auf immer Abschied nimmt, sie anhaucht und unter diesem Sinnbild ihnen den heiligen Geist mittheilt, XX, 22. Nach dem Berichte der Act. II, 33 geschieht diese Mittheilung des heiligen Geistes erst nach der Himmelfahrt. Vor dieser Zeit jedoch war Jesus noch nicht verherrlicht und konnte also auch den Geist nicht ausgießen. Nach dem vierten Evangelisten dagegen, bei welchem schon mit dem Sterben Jesu seine Verherrlichung beginnt, erscheint Jesus als der anfänglich Verherrlichte seinen Jüngern und schenkt ihnen also schon den Geist in den Tagen, während welcher er ihnen als der Verherrlichte erscheint. Für eine sichtbare Himmelfahrt, Luk. XXIV, 51 (gegen Tischendorf mit B A C u. s. w.), Act. I, 9—11, Mark. XVI, 19, welcher bei dem Schweigen der ältesten Berichte keine historische Realität beigelegt werden kann, ist in der Vorstellung des vierten Evangelisten keine Stelle. Daß sie bei ihm nicht gefunden wird, ist aber nicht die Folge historisch-kritischer Untersuchung, sondern hängt, wie wir sahen, mit Vorstellungen zusammen, worin eine besondere Himmelfahrt als sichtbares, körperliches Scheiden von der Erde ebensowenig paßte, wie in die Denkweise des Paulus.

Unsere historische Untersuchung hat ergeben, daß die Apostel Jesu, welche durch den Kreuzestod in ihrem Glauben an seine Messianität zuerst erschüttert waren, durch den mächtigen Eindruck, welchen seine Persönlichkeit auf sie gemacht hatte, in Verbindung mit dem, was ihnen von Jesus über die Nothwendigkeit und den Zweck seines Leidens und Sterbens geoffenbart war, diese erste Erschütterung allmählich überwunden haben und zu der Einsicht gelangt sind, daß er, der Gekreuzigte, den Tod überwunden habe und nun in Herrlichkeit bei Gott lebe. Die Ueberzeugung hiervon wurde in der zu dieser Zeit gewöhnlichen Vorstellung ausgedrückt, daß er den Hades verlassen habe und von den Todten auferstanden sei. In Verbindung

mit diesem Glauben entstanden weiter die Erscheinungen Jesu, welche die älteste Ueberlieferung bei Paulus erwähnt. Was nach der Natur der Sache feststand, das sahen sie auch und durch die Anschauung Jesu, des Verklärten, in welcher einerseits sich ihr Glaube ausdrückte, wurden sie andererseits in diesem Glauben befestigt. Wurde diesen Erscheinungen, beim Mangel psychologischer Kritik, welche jenen Tagen noch fremd war, Objectivität zuerkannt, betrachtete man sie als objectiv reale Erscheinungen des verklärten Jesus, so lag es auf der Hand, daß in der späteren Ueberlieferung die Vorstellung sich bildete, daß Jesus nicht nur erschienen war, sondern auch mit seinen Jüngern gesprochen hatte. Trugen die traditionellen Berichte hierüber zuerst noch das Kennzeichen geistiger Erscheinungen, so daß der Verherrlichte kommt und geht, ohne daß Jemand weiß, woher und wohin, so weiß eine noch spätere Ueberlieferung sogleich zu berichten, daß Jesus nicht als der Verklärte vom Himmel, sondern mit demselben fleischlichen Körper, den er früher hatte, aus dem Grabe erstanden, ja mehrere Tage lang mit seinen Jüngern, wie ein gewöhnlicher Mensch, umgegangen sei, mit ihnen gegessen und getrunken habe und dann vor aller Augen gen Himmel gefahren sei.

Der vierte Evangelist zeigt mit einem Blick auf diese Traditionen, daß diese Erscheinungen, mochten sie auch ursprünglich den Zweck gehabt haben, dem schwachen Glauben der Apostel entgegen zu kommen, für den wahren Glauben keinen Werth haben und daß die Art und Weise, wie Jesus sein verklärtes Leben den Seinen offenbart, nicht in einem sichtbaren Sichdarstellen, sei es als irdischer Mensch, sei es als verklärter Geist, sondern in einer unsichtbaren und innerlichen Selbstoffenbarung in ihrem Innersten besteht und in dem hierauf sich gründenden Glauben, daß er bei ihnen sei und bleiben werde. Wer so an Christus, den ewig Lebenden, glaubt, ist der wahre Gläubige. Selig ist, wer glaubt und nicht sieht!

Jesus lebt, denn er konnte nicht sterben. Entstand aus dieser Idee nach bangem Kampfe der Glaube der Apostel an seine Auferstehung von den Todten, wie viel höher stehen sie nicht bei dieser Vorstellung, als in der späteren unhistorischen Ueberlieferung, welcher noch immer als dem einzigen Fundament des Christenthums das höchste Gewicht beigelegt wird! Nach der unhistorischen Ueberlieferung würden die Apostel, ohne Jesum körperlich gesehen zu

haben, ihren Glauben für immer verloren haben, nach der Geschichte ist ihr Glaube zwar erschüttert, aber nur um sich bald zu der festen Ueberzeugung zu erheben: der Gekreuzigte lebt verklärt bei Gott! Auf diesem Glauben, dessen Grundlage nicht sinnliche Wahrnehmung, sondern geistige Anschauung ist, ruht der Bau der christlichen Kirche. Ist Jesus nicht auferstanden, dann ist der Glaube eitel. Aber dieser Glaube hatte nicht seinen Ursprung in der Anschauung seines gestorbenen und wieder lebendig gewordenen Leibes, noch auch in sichtbaren Erscheinungen, sondern in der Ueberzeugung, daß derjenige, welcher so lebte wie Christus und so gestorben wäre, wie er, auch die sittliche Macht in sich trüge, das Leben trotz des leiblichen Todes, verklärt fortzusetzen.

Sagt man: aber dann ist die christliche Kirche doch nicht gegründet auf die Thatsache selbst, daß Jesus lebt, sondern auf den Glauben der Apostel an sein verklärtes Leben, so frage ich meines Theils, ob dieses letztere nicht ebenfalls der Fall ist bei der gewöhnlichen Vorstellung? Ruht nicht auch nach dieser die Stiftung der Kirche ebenso gut auf dem Glauben der Apostel, daß Jesus leiblich erschienen sei? Ist nach dieser die Kirche auf die Thatsache selbst, oder auf den Glauben an die Thatsache gegründet? und geht nicht auch unsere Vorstellung aus von dem Glauben an die Thatsache, daß Jesus verherrlicht ist? Oder ist dies vielleicht darum keine Thatsache, weil sie nicht mit sinnlichen Augen wahrgenommen ist? Giebt es denn nichts Thatsächliches als das, was äußerlich gesehen und betastet werden kann? Wenn das wäre, dann ruht die Unsterblichkeitslehre auf reiner materialistischer Grundlage und man wird fortan Recht haben zu sagen: Ich glaube nicht an das ewige Leben der Frommen und an ihre Unsterblichkeit, wenn ich nicht erst einen Todten erscheinen sehe. „Jesus ist leiblich erschienen" wird angenommen als eine Thatsache, welche auf Grund sinnlicher Anschauung geglaubt ist. „Jesus lebt", ist auch eine Thatsache, aber eine Thatsache, deren Ueberzeugung auf dem, was innerlich wahrgenommen und erkannt ist, ruht. Die Frage ist: welcher Grund ist der festere? Für eine noch sinnliche Thomasnatur sicher die erstgenannte; aber dieser Grund kann, da nun Jesus nicht mehr erscheint, für Niemand mehr bestehen. Für den geistigen Menschen dagegen steht die Thatsache: „Jesus lebt", auf psychologischen Gründen unverrückbar fest. Von den ersteren sagt Jesus: „Es sei denn,

daß Jemand von den Todten auferstünde, sie würden sich nicht rathen lassen". Von den letzteren sagt er: „Selig sind diejenigen, welche glauben und nicht sehen"!

§. 46.

Die Christusherrschaft.

Wie wir früher sahen (S. 138 ff.), steht nach dem vierten Evangelisten der verherrlichte Christus noch in fortdauernder Beziehung zu den Seinen auf Erden. Gott hat ihm Macht über alles Fleisch gegeben, damit er auch als der Verklärte ewiges Leben allen Denen schenke, welche Gott ihm gegeben hat, XVII, 2, und auch der gute Hirte derjenigen werde, welche, wenn auch noch nicht hinzugebracht, doch vermöge der ihnen inwohnenden göttlichen Anlage zu seinen Schafen gehören, X, 16. XII, 32. Was seine Jünger in seinem Namen bitten würden, würde er ihnen thun (ἐγὼ ποιήσω), XIV, 12. 14, und den Geist der Wahrheit ihnen senden vom Vater, XV, 26. XVI, 7. Dieses Band zwischen dem erhöhten Christus und den Seinen ist jedoch nicht äußerlich, sondern innerlich. Die Sendung des Geistes ist ein Sichselbstmittheilen Christi, so daß er in den Seinen geistig wohnt und durch sie als Träger dieses Geistes die Welt von Sünde, Gerechtigkeit und Gericht überzeugt, XVI, 8—11. Dieses Leben Jesu in den Seinen, diese Sendung des Geistes so zu erklären, als wäre hiemit nichts anderes gemeint, als daß Jesus, nachdem er persönlich von den Seinen geschieden sei, seinen Geist ihnen hinterläßt und geistig in ihnen fortlebt, ist sicher vernünftig und verständlich, aber entspricht nicht der wahren Bedeutung der Texte. Jesus hinterläßt den Geist nicht wie eine Erbschaft den Seinen, sondern sendet ihn, und während die Wirksamkeit dieses Geistes als eines ἄλλος παράκλητος an der einen Stelle von seiner persönlichen Wirksamkeit unterschieden wird und der Beistand des Vaters seine persönliche Gegenwart ersetzt, XVII, 11. 12, wird an anderen Stellen das Leben der Gläubigen seiner persönlichen Wirksamkeit zugeschrieben (ἐγὼ ποίησω) XIV, 12. 14. Daß wir uns hier auf dem Gebiet der Mystik (unio mystica) befinden, ist klar, und fruchtlos wäre es, sich von einem solchen persönlichen und localen Getrenntsein von den Seinen und doch wiederum persönlichen Wirken und Einwohnen in den Seinen eine klarere Vor-

stellung zu machen. Von einem solchen persönlichen Einwohnen des verklärten Jesus in den Seinen weiß die christliche Erfahrung Nichts. Das christliche Leben, welches der Gläubige in sich wahrnimmt, hängt ursächlich zusammen mit seinem Verkehr in der christlichen Gemeinde, mit seiner Erziehung, mit seiner Vorstellung von Jesus, so wie sein Bild in der Geschichte dargestellt ist, aber nicht mit einer persönlichen, unmittelbaren Gemeinschaft mit Christus in dem Himmel. Hier fragt es sich also, ob diese Vorstellung Jesus selbst beigelegt werden muß, oder ob dieses mystische Vereinigtsein mit Christus zu den Vorstellungen des Evangelisten gehört, welcher, wie sonst, so auch hier seine eigenen Ideen durch Jesus aussprechen läßt.

Eine Vergleichung des Christus in dem vierten Evangelium mit dem synoptischen Jesus dürfte uns auch hier auf die rechte Bahn führen. Befragen wir die Lehrweise Jesu selbst, dann lehren die authentischsten Stellen der synoptischen Evangelien von einem fortdauernden, persönlichen Einwohnen Christi in den Seinen gar nichts, ja schließen diese Vorstellung gänzlich aus. In dem Gleichniß vom Sauerteig, Matth. XIII, 33, wird das religiöse Leben, welches Jesus auf Erden in die Menschheit durch Lehre und Leben pflanzte, mit einem Sauerteig verglichen, welcher einmal in das Mehl gelegt die ganze Mehlmasse allmählich durchdringt. Hier beschränkt sich also das Werk Jesu auf das Legen des Sauerteigs in das Mehl, d. i. auf das Pflanzen eines neuen Lebensprincips, eines neuen Geistes in die Menschheit. Ist das Princip einmal gelegt, dann hört die persönliche Wirksamkeit Jesu auf und es entwickeln sich die von ihm gelegten Principien von selbst. Ist der gute Same, so spricht Jesus es anderswo aus, einmal gesäet, dann sieht der Säemann nach ihm weiter nicht um. Der Landmann geht fort, nachdem der Same in den Acker gelegt ist, begiebt sich des Abends zur Ruhe und steht des Morgens wieder auf, und der Same entkeimt und wird eine Pflanze, ohne daß er selbst weiß, wie und ohne seine Mitwirkung. Denn die Erde bringt von selbst (αὐτομάτη) hervor erst den Halm, dann die Aehre, dann den vollen Weizen in der Aehre, bis daß die Sichel in das reife Korn geschickt wird und die Ernte da ist, Mark. IV, 26—29. Ebenso wird das Himmelreich mit einem Senfkorn verglichen, worin der Keim zu einem großen Baum verborgen ist, in dessen Zweigen die Vögel des Himmels nisten, Matth. XIII, 34. Was hier gelehrt wird, ist dies: das

durch Jesus bewirkte (gepflanzte) religiöse Leben ist eine Lebensmacht, welche in Verbindung mit der religiösen Anlage des Menschen, von selbst d. i. auf natürlichem Wege und folglich ohne irgend ein weiteres Eingreifen in den natürlichen Gang der menschlichen Entwickelung, ihren Einfluß ausübt. Jesus säet und überläßt das Uebrige mit gutem Vertrauen auf des Menschen göttliche Anlage der Zukunft.

Aus anderen Stellen geht ebenso hervor, daß Jesus sich nicht betrachtet hat als Jemand, welcher nach seinem Tode als Weltregent die Schicksale seiner Kirche leiten würde. Als die Söhne des Zebedäus verlangten, daß ihnen von Jesus die Ehre zu Theil werden möchte, in dem Messiasreich zu seiner Rechten und Linken zu sitzen, da war seine Antwort, daß dies zu verleihen *ihm nicht zustände*, sondern daß es ihnen zu Theil werden würde, wie es von seinem Vater beschlossen (bereitet) wäre. Matth. XX, 23. Daß sich in diesen Worten ein ganz anderes Bewußtsein ausspricht, als z. B. Apoc. II, 26: „Wer überwindet, dem will *ich* Macht über die Heiden geben", III, 21: „dem will *ich* geben, mit mir zu sitzen auf meinem Thron" (vgl. Matth. XXVIII, 18), fällt deutlich ins Auge. Auch die Entwickelung des geistigen Lebens im Menschen steht ebenso wie die Sorge um sein irdisches Wohlergehen, Matth. VI, 25—34, unter der Leitung Gottes, welcher als der vollkommene Vater seinen Kindern gute Gaben giebt, Matth. VII, 9—11. Luk. XI, 11—13. „Der Herr der Ernte", welcher Arbeiter in seine Ernte schickt und zu verschiedenen Zeiten Arbeiter in den großen Weinberg des Gottesreiches aussendet, ist nach Jesus nicht *er*, sondern Gott, Matth. IX, 37. 38. XX, 1—5. XXI, 33. vgl. 37, während er die Seinen lehrt, das Kommen des Himmelreichs von Gott zu erbitten und zu erwarten, Matth. VI, 10, und selbst dem Vater für jeden guten Erfolg dankt, womit seine Wirksamkeit gekrönt wird. Luk. X, 21.

Solchen Stellen nun, welche eine Regierung Christi ausschließen und unter der Leitung der göttlichen Vorsehung eine natürliche Entwickelung des Gottesreiches aussprechen, stehen andere Stellen gegenüber, worauf die Dogmatiker verwiesen haben, um damit ihre Behauptung von einer besonderen Regierung Christi zu beweisen. So sagt Jesus, Luk. XXI, 15, mit Hinblick auf den Beistand, welcher seinen Aposteln nach seinem Hingang von oben werden würde: „Ich werde euch Mund und Weisheit geben". Vergleichen wir

jedoch diese Worte mit der Form, worin sie bei Matthäus vorkommen, dann leuchtet ein, daß die ursprünglichen Worte Jesu: „Es soll euch zu dieser Stunde gegeben werden, was ihr reden sollt; denn ihr seid es nicht, die da reden, sondern der Geist des Vaters, welcher in euch redet", X, 19. 20. vgl. Luk. XII, 12, erst unter dem Einfluß späterer Vorstellungen, die erstgenannte Form angenommen haben. Späteren Datums scheint auch die Stelle, Matth. XVIII, 20, zu sein, insofern sie einen Theil einer Rede ausmacht, welche wegen des Gebrauchs von ἐκκλησία, V. 17, vgl. Matth. XVI, 18 — einem Worte, welches nur in den späteren Stücken des ersten Evangeliums vorkommt, — historisch in den Mund Jesu nicht paßt und wegen eines dabei vorausgesetzten Kirchenwesens und der Ausschließung von der Gemeinde von Jesus nicht ausgesprochen sein kann. Uebrigens wird a. a. O. nichts anders ausgesprochen, als daß die Gebete der zum Bekenntniß Christi zusammen kommenden Christen von Gott erhört werden, weil, so oft sie im Namen Jesu d. i. für seine Sache zusammen sind, er selbst in ihrer Mitte ist. Dieses Sein Jesu in der Mitte der Seinen ist von der geistigen Vereinigung der Gemeinde mit Jesu, mithin nicht von einer persönlichen Gegenwart Jesu, sondern von einer Gegenwart mit seinem Geiste (vgl. 1. Cor. V, 3, wo Paulus sein Gegenwärtigsein unter den Corinthiern (παρὼν τῷ πνεύματι) von einem Versammlunghalten der Corinthier mit seinem Geiste (συναχθέντων ὑμῶν καὶ τοῦ ἐμοῦ πνεύματος) erklärt). Der Sinn des Gesagten kommt also hierauf hinaus, daß das Gebet einer Versammlung, in deren Mitte Jesus mit seinem Geiste gegenwärtig ist, von Gott erhört wird. Haben wir ferner über die Berichte der Auferstehung Jesu ein richtiges Urtheil ausgesprochen (S. 335—339), dann folgt hieraus, daß Worte, wie Matth. XXVIII, 18. 20. Luk. XXIV, 49, unter dem Einfluß erst später entstandener Vorstellungen als Worte Jesu in die Tradition aufgenommen sind.

Der Glaube, daß der gekreuzigte Jesus wirklich der Messias wäre, offenbarte sich schon rasch in dem Glauben an seine zum Nutzen der Gemeinde fortdauernde persönliche Wirksamkeit. Der erhöhte Jesus gießt den heiligen Geist aus am Pfingsttag, Act. II, 33. „Der Herr d. i. Jesus that täglich hinzu zu der Gemeinde, welche selig wurden", V. 47. Durch die Macht des verklärten Jesus thun die Apostel Wunder, IV, 10. IX, 34. Jesus erscheint dem

Saulus auf dem Wege nach Damaskus, IX, 3—7. vgl. XXII, 17—21, und dem Ananias, V. 10—16. Petrus hört in einer Vision seine Stimme, X, 13. 14 (wo ὁ κύριος von ὁ θεός, V. 15, unterschieden wird) und der Geist Jesu erlaubt dem Paulus und seinen Gefährten nicht, nach Bithynien zu reisen, XVI, 7. Der jüdisch-christliche Verfasser der Apocalypse schreibt dem erhöhten Jesus die Kenntniß des verborgenen und innerlichen Lebens der klein-asiatischen Gemeinden zu, II, 2. 9. 13. 19. III, 1. 8. 15. Jesus soll den Leuchter der Gemeinde zu Ephesus wegnehmen, wenn sie sich nicht bekehrt, II, 5, gegen die Nicolaiten Streit führen, II, 16, die Anhänger der Jesabel tödten, V. 23, und dagegen den, welcher überwindet, zu einem Pfeiler in dem Tempel Gottes setzen, III, 12. Der verherrlichte Jesus steht an der Thür und klopft, III, 20, giebt dem, welcher überwindet, zu sitzen auf seinem Thron, V. 21, und schlägt als der König der Könige, als der Herr der Herren die widerspenstige Heidenwelt mit einem scharfen Schwert und hütet sie mit einer eisernen Ruthe, XIX, 15. 16.

Solche Vorstellungen, wie die ersten Christen aus den Juden sich bildeten von der Macht des erhöhten Jesus, konnten bei einer geistigeren Auffassung des Christenthums auf die Dauer keinen Eingang finden. Obschon Paulus eine persönliche Vereinigung der Christen mit Christus lehrte und sich selbst seiner persönlichen Gemeinschaft mit Christus bewußt war, 2. Cor. XII, 8. 9, und ihn als den König des Gottesreiches, 1. Cor. XV, 27. 28 und als das Haupt der Gemeinde betrachtete, Eph. I, 22. IV, 11, so verläßt er doch die mechanische jüdisch-christliche Messiastheorie. Die Wirksamkeit des erhöhten Christus wird auf das sittliche Gebiet beschränkt, die von ihm angewandten Mittel sind sittliche Waffen, 1. Cor. XV, 27. 28, und die Verbindung Christi mit der Gemeinde wird innerlich und mit dem Band verglichen, welches die Glieder eines Leibes mit dem Haupt verbindet, 1. Cor. VI, 15. XII, 12—27. Eph. I, 22. 23. IV, 15. V, 23. 30. 32. Der verklärte Jesus ist der Geist, 2. Cor. III, 17, und die Gläubigen sind ein Geist mit ihm, 1. Cor. VI, 17. Sein Wohnen in den Seinen ist ein geistiges Innewohnen, Gal. II, 20. IV, 19, wozu von Seiten der Gemeinde der Glaube an Christus, Eph. III, 17, als persönliches Vereinigungsband mit Christus, Röm. VI, 5, dienen muß.

Noch innerlicher als bei Paulus wird die unio mystica, wie

wir sahen, von dem vierten Evangelisten aufgefaßt. Von äußeren Erscheinungen des Verklärten, in Offenbarungen und Visionen, wie bei Paulus, 2. Cor. XII, 1—5, ist auf dem höchsten Standpunkt des Glaubens keine Rede. Diejenigen, welche derselben noch bedürfen, stehen noch auf einer niedrigen Stufe des religiösen Lebens (s. S. 177—181. 340. 342). Der heilige Geist wird freilich mit Christus identificirt, aber doch auch als ein „anderer Paraclet" von der Person Christi ausdrücklich unterschieden (S. 135—139). Die jüdisch-christliche Messiasherrschaft wird eine innerliche, eine sittliche Macht Christi, XVII, 2, durch den Geist der Wahrheit in dem menschlichen Geschlecht. Durch diese Anschauung stellt der vierte Evangelist den Sieg des Christenthums als der Religion des Geistes, der Freiheit und Selbständigkeit über das jüdisch-theokratische Christenthum der ersten Zeit dar. Der Hülle einer unio mystica mit Christus entkleidet, ist die Lehre vom Paracleten bei dem vierten Evangelisten, obschon nicht in dieser Form von Jesus selbst vorgetragen, der reine Ausdruck dessen, was der historische Jesus der Welt zu schenken beabsichtigte, nämlich kein Gesetz, keine Lehre, sondern den Geist der Wahrheit, welcher seine Lehre erfüllen und die Menschheit immer weiter auf den Weg zur Vollkommenheit leiten würde. Schrieb der Evangelist auch keine Geschichte, so drang doch Niemand tiefer als er in den wahren Geist desjenigen, welcher nach Mark. IV, 26—29, wie wir sahen, den Samen ausgestreut und dessen Entkeimen mit Hinblick auf Gott von der Macht der Wahrheit und des Menschen sittlicher Anlage erwartet hatte.

§. 47.

Die Wiederkunft Christi.

Mit dem Glauben an die Auferstehung des Gekreuzigten und seine Verherrlichung verband sich in der apostolischen Kirche die Erwartung seiner Wiederkunft. Hatte Jesus das Messiasreich auf Erden noch nicht gestiftet, und war er doch nach der Meinung der Seinen der Messias, dann lag die Vorstellung auf der Hand, daß er, der zur Rechten Gottes Erhöhte, von dem Himmel wiederkehren würde, um das Reich zu gründen, das er während seines irdischen Lebens nicht gestiftet hatte. Man erwartete ein Reich der Glückseligkeit, worin die frommen Bekenner Christi für jede erlittene Unbill

dieses Lebens entschädigt werden würden (*καιροὶ ἀναψύξεως*). Der erhöhte Jesus würde die Himmel einnehmen bis zur Wiederaufrichtung aller Dinge (*ἀποκατάστασις πάντων*), Act. III, 20. 21, d. i. bis zu der Zeit, wo er wiederkommen und, wenn er die gestorbenen Frommen aus dem Hades auferweckt und über Lebende und Todte Gericht gehalten habe, Act. X, 42, Alles, nicht nur die Menschheit, sondern auch die durch die Sünden der Menschen mitleidende Natur zu dem Zustand ursprünglicher Vollkommenheit wiederherstellen würde, Act. III, 20. 21, vgl. Röm. VIII, 19—23.

Diese Idee wurde von dem jüdisch-christlichen Verfasser der Apocalypse weiter dahin ausgeführt, daß Jesus kommen und mit den auferweckten Frommen tausend Jahre lang auf Erden herrschen würde, XX, 4—6. Auch Paulus erwartet eine Wiederkunft des erhöhten Christus, welcher unter dem Ruf des Erzengels und unter Posaunenschall vom Himmel herniedersteigen würde, 1. Thess. IV, 16. Das Kommen Christi (*ἔρχεσθαι*), 1. Cor. XI, 26, heißt in der apostolischen Theologie Paruſie (*παρουσία*), d. i. ein wieder Gegenwärtigsein Christi, Matth. XXIV, 3. 37. 39. 1. Cor. XV, 23. 1. Thess. II, 19. III, 13. IV, 15. V, 23. 2. Thess. II, 1. 8. Jak. V, 7. 8. 1. Joh. II, 28, oder auch *ἡ ἀποκάλυψις τοῦ κυρίου*, 1. Cor. I, 7. 2. Thess. I, 7. 1. Petr. I, 7. 13. IV, 13, *φανεροῦσθαι*, Col. III, 4. 1. Petr. V, 4. 1. Joh. II, 28, weil der erhöhte, bis dahin der Welt verborgene Herr sich dann in seiner Herrlichkeit offenbaren würde. Das Hauptmoment, worin sich die Vorstellung Pauli von der altchristlichen unterschied, war die Art und Weise, wie er auch diese Erwartung in Verbindung setzt mit der Einheit Christi und der Gläubigen, so daß sie bei seinem Kommen nicht bloß durch ihn, sondern in ihm lebendig gemacht werden, 1. Cor. XV, 22, und in Gemeinschaft mit ihm alle die Phasen durchmachen, durch welche er zu dem Besitz seiner himmlischen Herrlichkeit gekommen ist (*ἐν Χριστῷ εἶναι*, Röm. VIII, 1, *ἐνδύεσθαι τὸν Χριστόν*, Röm. XIII, 14, *ζῇ ἐν ἐμοὶ ὁ Χριστός*, Gal. II, 20, *σύμφυτον εἶναι αὐτῷ τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ καὶ τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ*, Röm. VI, 5. *συμπάσχειν*, Röm. VIII, 17, *συναποθνήσκειν*, 2. Tim. II, 11, *συσταυροῦσθαι*, Röm. VI, 6, Gal. II, 20, *συνθάπτεσθαι*, *συνεγείρεσθαι*, Röm. VI, 4. Eph. II, 6. Col. II, 12. III, 1, *συζωοποιεῖσθαι*, Eph. II, 11. Col. II, 13, *συζῆν*, Röm. VI, 8. 2. Tim. II, 11, *συνδοξάζεσθαι*, Röm. VIII, 17, *συγκαθίζεσθαι*, Eph. II,

6, *συμβασιλεύειν τῷ Χριστῷ*, 2. Tim. II, 12, *συγκληρονόμους εἶναι αὐτοῦ*, Röm. VIII, 17, *φανεροῦσθαι ἐν δόξῃ σὺν αὐτῷ*, Col. III, 4, *ἡ ἀποκάλυψις τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ*, Röm. VIII, 19. In dieſer Vorſtellung leuchtet ſchon das Beſtreben hervor, die Auferſtehung auch der Leiber in organiſche Verbindung mit dem neuen Geiſt, deſſen die Chriſten in Gemeinſchaft mit Chriſtus theilhaftig geworden ſind, ſich vorzuſtellen. Röm. VIII, 10. 11.

Die Zeit, wo Chriſtus kommen ſollte, war nahe, Röm. XIII, 12. 1. Cor. X, 11. XI, 26. 1. Petr. IV, 7. Jak. V, 8. Hebr. IX, 26. Apoc. I, 3. XXII, 7. 10. 20. Paulus hoffte ſie anfangs noch zu erleben, 1. Theſſ. IV, 17. 1. Cor. XV, 51. 2. Cor. V, 2—4, was ſpäter nicht mehr der Fall war, Phil. I, 23. II, 17. 2. Tim. IV, 6—8. Der Verfaſſer der Apocalypſe erwartet ſie nach einer mit großer Willkür aus Dan. VII, 25. VIII, 14. IX, 27 [1]) entlehnten Zahl, nach drei und einem halben Jahr, XII, 14. XIII, 5 und hält folglich den künftigen Nachfolger Galba's für den letzten römiſchen Kaiſer, XVII, 10. Dann würde in Nero der Antichriſt aus dem Abgrund wiederkehren, V. 8. 11, aber bei der Ankunft des Meſſias von dieſem erſchlagen werden, XIX, 19. 20. Eine ähnliche apocalyptiſche Erwartung trifft man auch an, 2. Theſſ. II, 3—8. Wegen dieſer nahen Zeit wird die der Wiederkunft Chriſti vorangehende Periode genannt *αἱ ἐσχάται ἡμέραι*, Act. II, 17. Jak. V, 3, *τὰ ἔσχατα τῶν χρόνων*, 1. Petr. I, 20, *τὸ ἔσχατον τῶν ἡμερῶν*, Hebr. I, 1, *καίρος ἔσχατος*, 1. Petr. I, 5, *ἡ ἐσχατη ὥρα*, 1. Joh. II, 18, *τὰ τέλη τῶν αἰώνων*, 1. Cor. X, 11, d. i. die letzten Tage des *αἰὼν οὗτος*, Röm. XII, 2. 1. Cor. II, 6. 8. III, 18, 2. Cor. IV, 4, *ὁ ἐνεστὼς αἰών*, Gal. I, 4, *ὁ νῦν αἰών*, 2. Tim. IV, 10. Jedoch war Jeſus zu der erwarteten Zeit nicht wiedergekommen, 2. Petr. III, 4. Der ſpätere Verfaſſer des zweiten Briefes Petri verſchiebt alſo die Zeit der Paruſie bis zu einer unbeſtimmten Zeit, III, 8 und nennt ſolche, welche eine raſche Wiederkunft Chriſti aus den Briefen des Paulus ableiten, Verdreher ſeiner Worte, III, 15. 16.

Alle dieſe Vorſtellungen werden von dem vierten Evangeliſten als jüdiſche Träumereien abgewieſen. Die Auferſtehung geſchieht nicht durch das Machtwort Chriſti, ſondern kraft des Lebens ſelber,

---

[1]) Die Zeit, welche nach dem Verf. dieſes Buches, die Unterdrückung durch Antiochus Epiphanes dauern ſollte.

welches er den Seinen in seiner Gemeinschaft giebt (S. 120 ff.). An die Stelle des von Jesus abzuhaltenden jüngsten Gerichts tritt mit Ausschließung der Vorstellung, daß Jesus der Richter der Lebendigen und Todten sein wird, das Gericht, welches die Wahrheit selber über alle, welche ihre Stimme verachten, halten wird, XII, 47. 48, und beide, Auferstehung und Gericht, fangen schon in diesem Leben an (s. S. 123. 126 ff.). Das Kommen Christi ist ein geistiges Gegenwärtigsein, ein fortwährendes Leben Christi in den Gläubigen. Hiemit fällt die Annahme einer sichtbaren Wiederkunft Christi. Der Gläubige, in welchem der Herr lebt, wartet daher auch nicht auf sein Kommen, denn Jesus ist allezeit mit und bei ihm.

Daß in dieser letzten Vorstellung sich das christliche Denken von der früheren jüdischen Parusielehre befreit hat, ist klar. Nun fragt es sich jedoch: Giebt es von einem historischen Gesichtspunkt aus einen wirklichen Grund, diese vergeistigte Vorstellung Jesus selbst beizulegen? Dies ist schon darum unwahrscheinlich, weil die Parusielehre des vierten Evangelisten offenbar eine Vergeistigung der jüdisch-christlichen Eschatologie ist und daher als Entwicklungsphase auf diese letzte gefolgt sein muß. Hatte Jesus selbst so klar und deutlich über sein Wiederkommen in geistiger Bedeutung gesprochen, wie war es denn möglich, daß die Erwartung seiner sichtbaren Wiederkunft so allgemein war nicht nur bei den Christen und den Juden, sondern auch bei Paulus und in den Kreisen, worin er sich als der Apostel der Heiden bewegte? Ohne uns jedoch weiter in Erörterungen über das mehr oder weniger Wahrscheinliche hiervon einzulassen, wollen wir untersuchen, was hiervon die Synoptiker berichten.

Haben wir schon früher aufmerksam darauf gemacht, daß die Gleichnisse Matth. XIII, 33. 34. Mark. IV, 26—29 und andere Reden eine persönliche Wirksamkeit des verklärten Christus nach seinem Tode für seine Gemeinde ausschließen, insofern sie lehren, daß Jesus sein Werk in nichts Anderes gesetzt hat, als darin, den Samen des Gottesreiches in die Herzen seiner Zeitgenossen zu streuen und die weitere Entwicklung des Gottesreiches mit gutem Vertrauen der der Menschheit eigenen, von Gott in sie gelegten und ohne seine Sorge und Leitung bestehenden Entwicklungskraft überlassen hat, so gilt dasselbe von seiner sichtbaren Wiederkunft.

Wozu sollte Jesus persönlich wiederkommen, wenn der in das Mehl gelegte Sauerteig von selbst und mit unwiderstehlicher Kraft die Mehlmasse durchdringt? wozu wiederkommen, wenn die Erde, nachdem sie den Samen in ihren Schooß aufgenommen hat, von selbst Frucht bringt, ohne daß der Landmann sich weiter um Wachsthum und Ernte zu bekümmern braucht, Mark. IV, 26—29? Schließen solche Worte eine Wiederkunft Christi schon auf indirecte Weise aus, so geht aus anderen Stellen positiv hervor, daß ein solcher Gedanke nie in der Seele Jesu aufgestiegen ist. Die jüdische Theologie erwartete in jenen Tagen das Kommen des Messias und eine Gründung des Reiches Gottes mit äußerlichem Glanze. Dies gab bei einer gewissen Gelegenheit einem der Pharisäer Veranlassung, Jesus zu fragen, wann das Reich Gottes kommen würde. Hierauf gab Jesus die Antwort: „Das Reich Gottes kommt nicht mit äußerlichen Geberden" (*μετὰ παρατηρήσεως*), so daß man es äußerlich wahrnehmen und wie von einem sinnlich wahrnehmbaren Ding sagen könnte: „Sieh hier ist es oder da ist es"; „das Reich Gottes ist unter euch" als eine unsichtbare Lebensmacht, welche schon mitten in euch ihren Einfluß ausübt, Luk. XVII, 20. 21. Geht nun aus diesen Worten hervor 1) daß nach Jesus das Gottesreich nicht sinnlich wahrgenommen werden kann, 2) keine noch in der Zukunft liegende Sache ist, sondern etwas, das bereits in der Wirklichkeit da war, dann kann man auch nicht annehmen, daß er eine sichtbare Erscheinung des Messiasreiches bei seiner Wiederkunft erwartet habe. Verlangten seine Zeitgenossen ein sichtbares Zeichen, an welchem man das Kommen des Reiches Gottes würde erkennen können, so weis't sie Jesus hin auf die Zeichen der Zeit d. i. auf die Zeichen, wodurch die Zeit seiner Erscheinung bezeichnet war, Matth. XVI, 1—4. Die Zeit, sagt er bei einer anderen Gelegenheit, würde kommen, daß man, und wäre es auch nur einen der Tage des Menschensohnes zurückwünschen würde, welche jetzt schon für sie angebrochen wären, deren wahre Bedeutung sie aber verkannten. Dann würden Irrlehrer und Betrüger kommen und sagen: Der Messias ist hier und der Messias ist dort; aber Jesus warnt seine Jünger, auf ihre Stimme nicht zu hören. Das Gottesreich und der große Tag des Messias würden an keinen bestimmten Zeitpunkt oder bestimmten Ort gebunden sein, sondern sich von allen Seiten offenbaren, wie der Blitz, welcher von der einen Seite des Himmels zur

andern sein Licht verbreitet, Luk. XVII, 22—24. Matth. XXIV, 23. 26. — So oft Jesus überdies anderswo von dem Himmelreich spricht, so meint er damit nicht allein etwas Zukünftiges, das erst nach seinem Tode und gar bei seiner Wiederkunft zu Stande kommen sollte, sondern eine Gesellschaft, deren Glieder von dem Geist der wahren Religion beseelt sein würden, Matth. V, 1 ff., eine Gemeinschaft, welche, unter Israel vorbereitet, mit seinem Kommen in die Welt aufgerichtet zu werden im Begriff stand (ἤγγικεν ἡ βασ.), Matth. IV, 17. X, 7, und bereits in ihren Anfängen zu Stande gekommen war (ἔφθασε ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασ., Matth. XII, 28, mit einem Worte: das Himmelreich ist nicht nur jenseits, sondern diesseits, Matth. IV, 17. V, 10. VI, 10. 33. XI, 11. 12. XIII, 24. 31. 33. 45. 47. XVIII, 4. 23. Mark. X, 14. 15.

Indessen beruft man sich auf Stellen, wo Jesus spricht von „dem Kommen des Menschensohnes". Es fragt sich: Weisen solche Worte auf eine Wiederkunft nach seinem Tode hin? Doch wohl nicht Matth. X, 23, wo das Kommen des Menschensohnes noch während seines Lebens von Jesus selbst erwartet wird? Sind die Worte authentisch, dann müssen sie im Munde Jesu entweder so erklärt werden, daß er von dem Messias als von einem Dritten spricht und ohne noch sich selbst für den Messias zu erklären, von ihm spricht, wie seine Zeitgenossen, oder so, daß die Apostel, nachdem sie von ihrer Missionsreise zurückgekehrt, in der anfänglichen Gründung des Gottesreiches den Beweis sehen sollten, daß der Messias gekommen wäre. Man bedenke hiebei, daß Jesus sich nicht für den Messias ausgegeben hatte, noch dafür von seinen Jüngern gehalten war, vergl. Matth. XVI, 17. Noch war deshalb in ihren Augen der Messias nicht gekommen. Der gute Erfolg ihrer Missionsreise jedoch sollte sie zur Ueberzeugung bringen, daß das Gottesreich in seinen Anfängen gestiftet und der Messias in seiner Person gekommen wäre, wie sie dies nach ihrer Rückkehr, Mark. VI, 30, auch wirklich erkannten, Mark. VIII, 29. Matth. XVI, 16. In keinem Falle können diese Worte in dieser Verbindung von einer Wiederkunft Jesu verstanden werden.

Dasselbe gilt von Luk. XVIII, 8. Ist diese Stelle authentisch, dann sprach Jesus nicht von seiner Wiederkunft, auch nicht, selbst wenn er sich für den Messias hielt, von seinem eigenen Kommen, sondern zu Menschen, welche ihn nicht für den Messias hielten, als

ein Lehrer, welcher mit seinen Zeitgenossen über die bestehende Messiaserwartung sich unterhält, wie er, Mark. XII, 35. Matth. XXII, 42, bei der Frage: Was dünkt euch von Christus? nicht von sich als dem Messias, sondern von dem Messias sprach.

Spricht Jesus, Matth. XXVI, 64, vor Caiphas von dem Kommen des Menschensohnes auf den Wolken des Himmels, dann zeigt ἀπ' ἄρτι a. a. O., daß er nicht seine persönliche Wiederkunft am letzten Tage gemeint haben kann, sondern ein Kommen, welches stattfinden würde von demselben Augenblicke an, wo er gebunden und erniedrigt vor seinem Richter stand. Der tief erniedrigte Menschensohn würde nicht auf, wie Matth. hat, sondern mit den Wolken kommen, Mark. XIV, 62, vergl. Dan. VII, 14, kommen, wie Jehovah nach den Propheten kommt, Ps. I, 3. XCVI, 13. XCVIII, 9. CI, 2. Jes. III, 14. XIX, 1. L, 2. LXVI, 15. Hos. VI, 3. X, 12. Hab. II, 3. Mal. IV, 6, d. i. seine Macht in der sittlichen Welt offenbaren. Dies würden sie sehen d. i. zu ihrer eigenen Beschämung erfahren, sehen, wie Jesus selbst sagt, daß er den Satan vom Himmel niederfallen sah, wo er in prophetischer Bildersprache den Sieg des Gottesreiches verkündet, Luk. X, 18. Weiter muß hier im Allgemeinen bemerkt werden, daß Jesus, wenn er in der Rede über das Kommen des Messias seine eigene Wiederkunft gemeint hätte, von Niemand verstanden worden wäre.

Dieses schließt jedoch nicht aus, daß in den Evangelien wirklich Worte angetroffen werden, welche nur erklärlich bei der Voraussetzung erscheinen, daß Jesus seine persönliche Wiederkunft, wie sie am Ende dieser Zeit nach seiner Erhöhung in den Himmel stattfinden würde, verkündet hat. Hiezu rechnen wir nicht die Gleichnisse von den Talenten und von den klugen und thörichten Jungfrauen, welche, wie früher schon gezeigt worden ist (S. 233. 234), keinen anderen Zweck haben, als seine Zeitgenossen von den eitlen Betrachtungen über die Zeit, wann der Messias kommen würde (vgl. Luk. XIX, 11), zum praktischen Leben zurückzubringen und ohne die Frage zu behandeln, ob er selbst der Messias wäre, ihnen ernstlich vorzuhalten, daß sie, anstatt sich in müßige Betrachtungen über diesen Gegenstand zu vertiefen, nur darauf bedacht sein sollten, das ihnen anvertraute Talent wohl anzuwenden und die Lampe am Brennen zu halten, damit sie zu jeder Zeit wohl vorbereitet sein möchten, Matth. XXV, 14—30, vgl. Luk. XIX, 11—27. Matth.

XXV, 1—13. Es ist ihm hier nicht um die Läuterung ihrer Messiaserwartung zu thun (vgl. Act. I, 6. 7), sondern er hat hier den Zweck, sie, so viel wie möglich, unschädlich zu machen. Jesus läßt sich hier in keine dogmatische Betrachtung ein. Wurde er gefragt, ob es Wenige sein würden, welche selig würden, so gab er keine andere Antwort als: Ringet nur danach, daß ihr eingehet durch die enge Pforte, Luk. XIII, 23. 24. Fragte man, wann der Messias kommen würde, dann spornt er zu einem wirksamen Leben an. Sah man später ein, daß er der Messias war, dann mußte das eitle Fragen nach dem Messiastag von selbst aufhören. In jedem Fall spricht er auch hier von dem Messias als einem Dritten, und spielt nicht auf seine eigene Wiederkunft, sondern auf das Kommen des Messias an, welchen seine Zeitgenossen erwarten.

Dagegen können andere Stellen wohl nicht anders als von einer sichtbaren Wiederkunft Jesu nach seinem Tode erklärt werden. Hiezu gehören Matth. XVI, 27. 28 (vgl. jedoch Mark. VIII, 38—IX, 1. Luk. IX, 26. 27), Matth. XXIII, 39? (vgl. Luk. XIII, 35), Mark. XIII, 24 ff. vgl. 35 (vgl. Matth. XXIV, 29—51. Luk. XVII, 26 ff.), Matth. XXV, 31—46, XXVIII, 20. Ob hiezu auch Mark. XIV, 25 (vgl. Matth. XXVI, 29, Luk. XXII, 18) gerechnet werden muß, hängt davon ab, ob der „neue Wein", welchen Jesus mit Hinblick auf sein nahes Ende in dem Reiche seines Vaters trinken zu müssen glaubt, bildliche Sprache ist, um die Freude anzudeuten, die ihm, dem bald Verklärten, im Paradies (Luk. XXIII, 43) bevorstehe, oder ob er mit Meier erklärt werden muß von dem verherrlichten Wein, welchen Jesus trinken sollte, wenn bei der Gründung des Messiasreiches die ganze Natur verherrlicht und folglich auch der Wein in veredelter Gestalt getrunken werden würde. Beachtung verdient hiebei die Beifügung des *τούτου* zu *τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου* und des *μεθ' ὑμῶν* nach *πίνω*, Matth. XXVI, 29, Worte, welche in dem Text des Markus, XIV, 25, sich nicht finden.

Wie dem auch sei, die Frage ist: Können dergleichen Erwartungen, von einem historischen Gesichtspunkt aus betrachtet, Jesus selbst zugeschrieben werden? Wäre das der Fall, dann stellt die Geschichte einen Jesus dar, welcher, nachdem er von einer natürlichen und klaren Entwickelung des Gottesreiches gesprochen hat, später die jüdische Messiasidee auf sich bezieht, und als sein Kreuzes-

tod ihn hinderte, das Messiasreich auf Erden zu stiften, behauptete, nach seinem Tode, von Engeln umgeben, wiederkommen zu wollen. Schon an sich ist ein solcher Sprung von einer so gesunden Vorstellung zu einer so krankhaften bei einer Person, wie Jesus, psychologisch höchst unwahrscheinlich, ja undenkbar. Aber dies nicht nur, sie ist auch historisch falsch. Man bedenke doch, daß Luk. XVII, 20. 21 von Jesus auf seiner letzten Reise nach Jerusalem gesprochen wurde, s. V. 11, so daß von einer Veränderung der Anschauung bei Jesus gegen das Ende seines Lebens keine Rede sein kann, sondern die noch unglaublichere Vorstellung entsteht, daß Jesus in derselben Zeit die widersprechendsten Ueberzeugungen gehegt haben sollte. Kann dies nicht angenommen werden, dann entsteht die Frage: Haben vielleicht die synoptischen Evangelisten, welche selbst mit der ganzen apostolischen Zeit sich vorstellten, der verklärte Jesus werde am Ende der gegenwärtigen Zeitepoche zur Stiftung seines Reiches wiederkommen, solche Erwartungen Jesus in den Mund gelegt? Daß dies nicht selten mit den Worten Jesu der Fall ist, zeigt eine sorgfältige Vergleichung ihrer Texte. So muß Matth. V, 18. 19, als im Widerspruch mit V. 17 u. 20 stehend, für eine jüdisch-christliche Glosse gehalten werden und ebenso, wie es scheint, Matth. VII, 22. 23, welche Worte in dem Text des Lukas VI, zwischen V. 46 u. 47 nicht stehen. So ist *οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραήλ*, Luk. VII, 9, eine jüdisch-christliche Abänderung von *ἐν τῷ Ἰσραὴλ παρ᾽ οὐδενί*, Matth. VIII, 10 (S. 233). Auch die Erklärung der Gleichnisse, Matth. XIII, 36—43, 49 u. 50, kann nicht von Jesus sein (s. oben S. 233). Die Worte *εἰς τὴν ἄβυσσον*, Luk. VIII, 31, sind offenbar eine dogmatische Erklärung von *ἔξω τῆς χώρας*, Mark. V, 10, und ebenso ist *πρὸ καιροῦ*, eine dogmatische Hinzufügung zu dem Text des Markus, V, 7. Ebenso wenig sind Matth. III, 14. 15 für Worte des Täufers und Jesu zu halten (s. oben S. 195). Ebenso glossarisch sind die Worte Mark. VII, 27, *ἄφες πρῶτον χορτασθῆναι τὰ τέκνα*, vgl. Matth. XXV, 26 und die Worte *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος*, Matth. XVI, 16, vgl. Mark. VIII, 29. Auch Matth. XII, 40 wird eine falsche Erklärung des *σημεῖον Ἰωνᾶ* von dem Evangelisten Jesus zugeschrieben. Zacharias, der Sohn des Jojada, wird Matth. XXIII, 35, abweichend von Luk. XI, 51, durch Verwechselung mit Zach. I, 1, der Sohn des Barachias genannt und von dem Standpunkt einer späteren Versöhnungstheorie werden

die Worte *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*, Matth. XXVI, 28, dem Texte des Markus, XIV, 24, hinzugefügt. Aus diesen Beispielen, welche noch durch eine Zahl anderer vermehrt werden können, geht hervor, wie sorgfältig man bei der Bestimmung desjenigen, was Jesus wirklich gesagt hat, sein muß, und wie unkritisch es sein würde, ohne vorhergehende Untersuchung die Parusiereden der Evangelisten Jesus selbst zuzuschreiben. Wie sehr auch auf die Redaction dieser Reden die subjective Ansicht der Evangelisten Einfluß ausgeübt hat, geht aus der Vergleichung dieser Reden bei Markus, Matthäus und Lukas hervor. Nach Markus, XIII, 1 (vgl. Matth. XXIV, 1. Luk. XXI, 5), spricht Jesus von der Verwüstung der Stadt und des Tempels. Sehr natürlich fragen ihn hierauf die Jünger, Mark. XIII, 3. 4, wann dies stattfinden würde, und woran man das Kommen dieses Ereignisses erkennen könnte (*πότε ταῦτα ἔσται; καὶ τί τὸ σημεῖον, ὅταν μέλλῃ ταῦτα γίνεσθαι;*)? Deutero-Matthäus dagegen, welcher hierbei an die Parusie dachte, läßt die Jünger sehr unnatürlich fragen: *τί τὸ σημεῖον τῆς σῆς παρουσίας καὶ τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος*. Ebenso fügt Deutero-Matthäus, XXIV, 24, den falschen Propheten „falsche Christusse" hinzu, vgl. Mark. XIII, 22, von welchen jedoch Jesus höchst wahrscheinlich nicht gesprochen hat (s. Matth. XXIV, 11 u. VII, 15), und setzt daher auch Matth. XXIV, 5, *ὁ Χριστός* nach *ἐγώ εἰμι* in den Text des Markus, XIII, 6. Umgekehrt ist es klar, daß Deutero-Markus die Worte *οὐδὲ ὁ υἱός*, XIII, 32, dem ursprünglichen, von Matthäus erhaltenen, XXIV, 36, Text hinzugefügt hat, und daß Lukas unter dem Einfluß der Ereignisse die Beschreibung der Verwüstung Jerusalems, XXI, 20. 24, ausgeführt und wie die Worte zeigen: „*καὶ Ἰερουσαλὴμ ἔσται πατουμένη ὑπὸ ἐθνῶν, ἄχρι οὗ πληρωθῶσι καιροὶ ἐθνῶν*", an eine Wiederherstellung des jüdischen Staates gedacht und diesen Gedanken Jesus in den Mund gelegt hat. So läßt Deutero-Markus, XIV, 62, die Worte *ἀπ' ἄρτι*, welche, Matth. XXVI, 64, den Beweis liefern, daß Jesus von keiner eigentlichen Wiederkunft gesprochen hat, weg, weil er, diese Worte im eigentlichen Sinn von der Parusie verstehend, mit diesem *ἀπ' ἄρτι* Nichts anzufangen wußte, während Lukas dagegen, welcher *ἀπ' ἄρτι* in der Form von *ἀπὸ τοῦ νῦν* behält, XXII, 69, aus demselben Grunde sich genöthigt sah, „das Kommen auf oder mit den Wolken des Himmels", welches, von der sichtbaren Parusie aufgefaßt, mit

ἀπὸ τοῦ νῦν nicht stimmte, aus seinem Bericht zu entfernen. Wir fragen: Ist es erlaubt, wo die Sachen so stehen, Jesus die Erwartung seiner bevorstehenden, sichtbaren Wiederkunft auf den Wolken, Matth. XXIV, 29—35. Mark. XIII, 24—31. Luk. XXI, 26 ff., zuzuschreiben, während es aus anderen Stellen klar hervorgeht, daß Jesus solche Erwartungen nicht gehegt hat? Liegt es nicht viel näher, anzunehmen, daß eine Erwartung, welche später in der apostolischen Zeit und aus natürlichen Gründen (s. S. 353. 354) gehegt wurde, in der jüdisch-christlichen Ueberlieferung Jesus selbst beigelegt wurde?

Resultat. Der historische Jesus hat an den Sieg des Reiches Gottes und an die Dauerhaftigkeit seines Werkes geglaubt, aber niemals an seine Wiederkunft gedacht und ebenso wenig sich selbst als den zukünftigen Urheber der Auferstehung und als den Richter über Lebendige und Todte hingestellt (S. 241. 243). Die jüdisch-christliche Dogmatik, welche in dem Gekreuzigten den Messias verehrte, dachte sich, daß er wiederkommen und, wenn er die Todten auferweckt und Gericht gehalten hätte, das Königreich aufrichten würde, welches er auf Erden bei seinem ersten Kommen nicht gestiftet hatte. Diese jüdisch-christlichen Anschauungen wurden von dem vierten Evangelisten vergeistigt. Gleich wie er die Auferstehung und das Gericht vergeistigt, ebenso lehrt er auch eine Wiederkunft Christi, aber in geistiger Bedeutung. Ein solches Kommen und fortwährendes Kommen mag in der Form, wie der Evangelist es denkt und darstellt, nicht von Jesus selbst verkündigt sein, drückt aber, insofern mit dem geistigen Kommen der Gedanke ausgesprochen wird, daß der Geist Jesu bleibe, auch wo seine persönliche Wirksamkeit für die Erde aufhört, den Gedanken Jesu rein aus. Ist der Christus des vierten Evangeliums nicht der historische nach dem Buchstaben, so ist er es doch nach dem Geist. In mystischen Formen drückt der Evangelist in seiner Anschauung von Jesu Kommen und Wiederkommen, in der Selbstmittheilung an die Seinen und im Wiedersehen, welches er ihnen verspricht, dieselbe Idee aus, welche der historische Jesus in dem Gleichniß vom Sauerteig aussprach, welcher, einmal in das Mehl gelegt, auch ohne weitere persönliche Mitwirkung Jesu selbst, mit unwiderstehlicher Kraft den Mehlstoff durchdringt. Würde Jesus persönlich einmal der Geschichte angehören, dann würde der von ihm in das Mehl gelegte Sauerteig

bleiben, der in den Acker der Welt ausgestreute Samen sich von selbst entwickeln, der Geist der Wahrheit, welcher in ihm war, ihn ablösen, um bei den Seinen bis in Ewigkeit zu bleiben.

§. 48.

Hat der vierte Evangelist mit einer historischen Absicht geschrieben?

Ist aus der vorhergehenden Untersuchung hervorgegangen, daß der Inhalt des vierten Evangeliums fast in keinem einzigen Punkte als Quelle für die Geschichte dienen kann und, wo es mit den synoptischen Berichten Parallelen aufweist, in historischer Glaubwürdigkeit unter dieselben gestellt werden muß, dann drängt sich die Frage auf: Woher ist diese Erscheinung zu erklären? Zur Beantwortung dieser Frage muß eine Untersuchung der Quellen, woraus der Evangelist seine Berichte geschöpft hat, angestellt werden.

Daß die Autopsie nicht als Quelle in Betracht kommen kann, bedarf nach dem früher Entwickelten keines Beweises. Was der Verfasser in Widerspruch mit der geschichtlichen Wirklichkeit erzählt, kann natürlich von keinem Augenzeugen gesehen, noch von einem Ohrenzeugen gehört worden sein.

Hat dann vielleicht der Verfasser seine Berichte aus einer Volksüberlieferung geschöpft, worin die Darstellung des Lebens und der Lehre Jesu allmählig unwillkürlich von der ursprünglichen Wahrheit sich entfernt hat? Auch auf diese Frage muß eine verneinende Antwort gegeben werden. Ein so systematisch entwickelter Lehrbegriff, wie der des vierten Evangeliums, kann sich nicht in der Volksüberlieferung gebildet haben, sondern ist offenbar das Product eines Schriftstellers, welcher seine eigenen Ideen Jesus in den Mund legt. Alle jene mit so viel Absicht zusammengestellten und mit so großer dialectischer Kunst ausgeführten Reden können nicht in einer unwillkührlich dichtenden Ueberlieferung entstanden sein. Wäre die Ueberlieferung hier Quelle, dann müßten die Reden überdieß mehr Uebereinstimmungspunkte mit anderen und älteren Traditionen aufweisen, als in dieser Schrift offenbar der Fall ist.

Dasselbe gilt in Hinsicht der Thatsachen. Ist sonst der Volksüberlieferung eine mehr oder minder undeutliche Vorstellung von den Ereignissen, Mißverständniß des Ursprünglichen eigen, in Folge

dessen Thatsachen allmählig entweder verkleinert oder vergrößert werden, ursprüngliche Bildersprache zur Geschichte wird oder auch natürliche Begebenheiten unter dem Einfluß der Wundersucht allmählich einen übernatürlichen Charakter annehmen, so trifft von allem diesen Nichts bei dem vierten Evangelisten zu. Die Berichte desselben zeichnen sich durch ein großes Streben nach Anschaulichkeit in der Darstellung und durch eine Menge kleiner Details aus, welche in der Ueberlieferung verloren gehen und entweder den Augenzeugen oder einen erdichtenden Verfasser verrathen. Man denke z. B. an die Angabe der Tage nicht nur, sondern der Stunden, I, 29. 35. 40. 44. II, 1. 13. 20. III, 2. IV, 6. 40. 43. 52. V, 1. 5. 9. VI, 4. 19. 22. VII, 2. 14. 37. IX, 14. X, 22. XI, 6. 39. XII, 1. 12. XIII, 1. 29. 30. XVIII, 28. XIX, 14. 31. 42. XX, 26; an die genaue Angabe von Zahlen, II, 6. V, 2. 5. VI, 7. VIII, 57. XII, 5 (vergl. XXI, 11); an die Mittheilung einer Anzahl kleiner Nebenumstände, welche die Ereignisse begleiten, II, 9. 10. 15. III, 10. 25. V, 2. VI, 9; an Ortsbeschreibungen, wie IV, 6. V, 2. VI, 10. IX, 7. X, 23. XI, 1. 18. 54; an die Erwähnung von Namen, welche anderswo bei denselben Begebenheiten nicht genannt werden, III, 1. VI, 5. 8. XI, 5. 16. XII, 2. 3. 4. 10. 22. XIV, 5. 8. 22. XVIII, 10. 26! Wie lebendig und bis in die einzelnen Züge ausgemalt ist nicht die Erzählung vom Blindgebornen, IX, 8. 18—23, und von der Auferweckung des Lazarus, XI, 20. 29—31. 32 ff. 38. 43. 44; die Beschreibung der Fußwaschung beim letzten Mahle, XIII, 4 ff., des Platzes, welchen „der Jünger, den der Herr lieb hatte", an der Tafel an der Seite des Herrn einnahm, V. 23. 25; der Wink des Petrus, V. 24; die Entdeckung des Judas, V. 26—29; das im jüdischen Rath Vorgefallene, VII, 50—52. XI, 47—50! Reich besonders an Details ist die Leidensgeschichte. Man denke an die Gegenwart einer römischen Cohorte unter dem Befehl eines Chiliarchen, XVIII, 3. 12, an den Umstand, daß Simon Petrus dem Dienstknecht des Hohenpriesters das Ohr abschlug, und daß der Dienstknecht Malchus hieß, V. 10, vergl. V. 26; an das Hineinkommen des Petrus auf die Fürsprache des „andern Jüngers", 15. 16; an das Verhör vor Hannas, V. 13. 19—24, an den umständlichen Bericht von der Rechtsverhandlung vor dem römischen Landpfleger, V. 29. — XIX, 16; an die Genauigkeit der Aufschrift am Kreuz und des wegen derselben zwischen den Juden und Pilatus

Vorgefallenen, 19—22; weiter an den Rock, welcher von oben bis unten aus einem Stücke war, V. 23, daran, wie die Mutter dem Jünger anempfohlen wird, V. 26. 27, an das Beinbrechen und die Durchstechung der Seite Jesu, woraus Blut und Wasser floß, 31—37, an die Mitwirkung des Nicodemus beim Begräbniß und an die Salbung des Leichnams und andere Einzelheiten. Auch die Beschreibung des Auferstehungs-Morgens und der weiteren Ereignisse ist ebenso reich an kleinen Nebenumständen, V. 2—8. 10—18. 19 ff. Ein solcher Reichthum an Details wird nicht durch mündliche Ueberlieferung aufbewahrt. Nur der Augenzeuge oder der Erdichter kann sie liefern. Stehen wir nun bei allem diesen offenbar nicht auf historischem Boden, so bleibt uns nichts anderes übrig, als anzunehmen, daß der Verfasser absichtlich von der historischen Ueberlieferung abgewichen ist.

Für diese freie Composition lieferte jedoch die historische Ueberlieferung manche Anknüpfungspunkte; was die Aussprüche des Täufers und Jesu betrifft, so vergleiche man:

I, 23 mit Mark. I, 3. Matth. III, 3. Luk. III, 4.
I, 26. 27 mit Matth. III, 11. Luk. III, 16.
I, 33 mit Mark. I, 8. Matth. III, 11. Luk. III, 16.
II, 19 „ Mark. XIV, 58. XV, 29. Matth. XXVI, 61. XXVII, 40.
III, 3 „ Matth. XVIII, 3.
IV, 44 „ Mark. VI, 4. Matth. XIII, 57. Luk. IV, 24.
V, 8 „ Mark. II, 9. Matth. IX, 6. Luk. V, 24.
VI, 20 „ Mark. VI, 50. Matth. XIV, 27.
XII, 25 „ Mark. VIII, 35. Matth. X, 39. XVI, 25. Luk. XVII, 33.
XII, 27 „ Mark. XIV, 35. Matth. XXVI, 38.
XIII, 16 „ Matth. X, 24. Luk. VI, 40.
—, 20 „ Matth. X, 40. Luk. IX, 48.
—, 21 „ Mark. XIV, 18. Matth. XXVI, 21.
—, 38 „ Mark. XIV, 30. Matth. XXVI, 34. Luk. XXII, 34.
XIV, 31b „ Mark. XIV, 42. Matth. XXVI, 46.
XVI, 32 „ Mark. XIV, 27. Matth. XXVI, 31.
XVIII, 11 „ Matth. XXVI, 52.
—, 20 „ Mark. XIV, 49. Matth. XXVI, 55. Luk. XXII, 53.
—, 37 „ Mark. XV, 2. Matth. XXVII, 11. Luk. XXIII, 3.

Alle diese Aussprüche sind aus der synoptischen Ueberlieferung genommen, aber stehen, wie wir gesehen haben, in dem vierten Evangelium sowohl nach dem Context, als den synoptischen Parallelen historisch nicht an ihrem Platz.

Auch andere Aussprüche Jesu sind, obschon mit großer Abweichung, der synoptischen Ueberlieferung entlehnt. So ist die Formel *φαγεῖν τὴν σάρκα καὶ πίνειν τὸ αἷμα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου*, VI, 51—57, offenbar eine Umbildung der Worte: *φάγετε, τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου* und *πίετε, — τοῦτο γὰρ ἐστι τὸ αἷμάμου*, welche beim letzten Passahmahle von Jesus gesprochen, Matth. XXVI, 26—28, aber von dem vierten Evangelisten von ihrem rechten Platze entfernt wurden (s. S. 290—292). Ebenso erinnert das Wort *ποτήριον*, XVIII, 11, bei großer Verschiedenheit in der Anwendung, an Mark. XIV, 36. Matth. XVI, 39. Luk. XXII, 42; die Betrachtung Jesu durch den Täufer unter dem Bilde eines Bräutigams, III, 29, an Mark. II, 19. 20. Matth. IX, 15. Luk. V, 34. Auch kommen in diesem Evangelium Worte vor, welche, wie es scheint, aus einer andern als der synoptischen Ueberlieferung genommen, — z. B. III, 3. vergl. Justin. Apol. I, 61 und Homil. Clem. XI, 26 (s. S. 8), und ebenso IX, 3, vergl. Hom. XIX, 22 (S. 11. 12) — und auf unhistorische Weise verändert sind, wie u. a. die Aenderung von *ἀναγεννηθῆναι* in *ἄνωθεν γεννηθῆναι* zeigen mag (s. S. 8).

Auch die in dem vierten Evangelium erwähnten Thatsachen sind großen Theils aus der historischen Ueberlieferung genommen. Nicht nur Jesus, sondern auch Johannes der Täufer, Joseph, der Vater Jesu, seine Mutter und Brüder, seine Apostel mit Namen Andreas, Simon, Philippus, Thomas, Judas, nicht der Iscarioth (s. jedoch S. 259) und Judas, der Sohn des Simon Iscarioth, Martha und Maria, die Pharisäer, die Hohepriester, Hannas und Kaiphas, Pilatus, Joseph von Arimathia, Maria Magdalena, sind Personen, welche aus der Geschichte genommen sind, sei es denn auch, daß diese, wie früher gezeigt worden ist, in einem ganz andern Licht und unter ganz anderen Verhältnissen, als auf dem Boden der Geschichte, vorkommen. Dagegen sind Nathanael, mag unter diesem Namen Matthäus oder Bartholomäus stecken (S. 259. 260), ebenso wie die immer wiederkehrenden *Ἰουδαῖοι* (S. 253 ff.) viel eher als Typen, denn als historische Gestalten aufzufassen.

Für andere Berichte, denen ein historischer Charakter abgesprochen werden muß, scheint ebenfalls die erste Veranlassung in der synoptischen Ueberlieferung gesucht werden zu müssen. Unverkennbar ist in dieser Hinsicht die Verbindung zwischen der Leugnung des Täufers, daß er der Christus sei, I, 20, und der Vermuthung des Volkes, daß er der Christus sein möchte, Luk. III, 15, ebenso auch zwischen der Leugnung, daß er Elias sei, I, 21, und dem historischen Bericht, daß er dem Elias in Kleidung und Lebensweise nachzuahmen gesucht habe, Mark. I, 6, und daß Jesus selbst, ohne ihn jedoch mit Elias zu identificiren, in ihm die Erfüllung der Eliasprophetie des Maleachi gesehen habe, Matth. XI, 14. XVII, 12. 13. Nennt Johannes der Täufer sich selbst die Stimme des Predigers in der Wüste, I, 23, dann sind dies Worte, welche nach der synoptischen Ueberlieferung nur auf ihn angewendet, in dem vierten Evangelium dagegen ebenso wie bei Justinus, Dial. c. 88, ihm selbst zugeschrieben werden. Sein Ausspruch über den Messias, Mark. I, 7. Matth. III, 11. Luk. III, 16 wird, Joh. I, 27. 30, ein Zeugniß über Jesus und der aus ihrer ursprünglichen Verbindung mit der Taufe Jesu gerissenen Vision am Jordan, Mark. I, 10. 11, wird die Form der Offenbarung entlehnt, welche der Täufer von der hohen Würde Jesu empfängt, I, 32—34 (S. 195). Die Namensänderung des Simon, I, 42, ist historisch, Mark. III, 16. Matth. XVI, 18, aber der Ort, wohin der vierte Evangelist diese Thatsache stellt, steht mit der historischen Wirklichkeit in Widerspruch (S. 263). Die Annahme, daß Nazareth ein verachteter Ort war, I, 47, ruht nicht auf einem bekannten historischen Grunde, sondern scheint ihren Ursprung der Verachtung zu verdanken, in welcher Nazareth erst später bei den Christen, wegen Mark. VI, 1—6 u. Luk. IV, 24. 28—30 und bei den Juden, weil Jesus dort geboren war, stand. Die obschon chronologisch nicht richtig gesetzte und in einigen Zügen anders dargestellte Tempelreinigung, II, 13—22, ist, wie die bei dieser Gelegenheit gesprochenen Worte Jesu, V. 19, aus der Geschichte genommen, Mark. XI, 15—17. XIV, 58. XV, 29. Ein historisches von Jesus gesprochenes Wort über die Nothwendigkeit der Wiedergeburt wird, wie wir früher schon bemerkten, in der Form einer „Geburt von Oben", Joh. III, 3, das Thema, woran der Verfasser ein von ihm frei componirtes Gespräch Jesu mit Nicodemus anknüpft. Daß Johannes in's Gefängniß geworfen ist, III, 24, ist

geschichtlich, Mark. VI, 17 ff., aber ungeschichtlich ist es, daß diese Gefangennahme erst statt gefunden haben sollte, nachdem Jesus schon öffentlich aufgetreten war (S. 194). Das Gespräch mit dem samaritanischen Weibe und die Predigt Jesu zu Sychar, IV, 1 f., drücken den Geist des historischen Christus aus (Luk. IX, 51—56. X, 30—37), ohne selbst Geschichte zu sein (S. 271 ff.).

Die Wunder Jesu, eine Heilung aus der Ferne, IV, 46—54 (vergl. Matth. VIII, 5 f. Luk. VII, 1 f.), die des Paralytischen, V, 2 f. (vergl. Mark. II, 3—12), eines Blindgebornen, IX, 1 ff. (vergl. Matth. IX, 27. Mark. VIII, 22. X, 46 ff. u. Hom. Clem. XIX, c. 22), die Auferweckung eines leiblich Gestorbenen, XI, 1 ff. (vergl. Mark. V, 41. Matth. IX, 25. Luk. VII, 11—16), die wunderthätige Speisung, VI, 1 ff. (vergl. Mark. VI, 32—44. Matth. XIV, 13—21. Luk. IX, 10—17), das Wandeln auf dem Meer, VI, 16—21 (vergl. Mark. VI, 45—56. Matth. XIV, 24—34), sind, was die Art der Wunder anbetrifft, aus der synoptischen Ueberlieferung genommen. Sogar fehlt es hier und da nicht an wörtlicher Uebereinstimmung: *ὁ παῖς σου*, IV, 51 (vergl. Matth. VIII, 5, *ὁ παῖς σου*, wo Lukas VII, 3, *δοῦλος* hat); *ἔγειραι, ἆρον τὸν κράββατόν σου καὶ περιπάτει*, V, 8 (vergl. Mark. II, 9, *ἐγείρου καὶ ἆρον τὸν κράββατόν σου καὶ περιπάτει*). Ja selbst in unbedeutenden Sachen ist Uebereinstimmung, z. B. wenn die vermuthlichen Unkosten zur Speisung der Schaaren bei dem vierten Evangelisten, VI, 7, ganz in Uebereinstimmung mit Mark. VI, 37, auf 200 Denare geschätzt werden. Auch die Mittheilung, daß Jesus am Sabbath Heilungen vollbringt, V, 9. 10. IX, 14. 16 ist, abgesehen von den einzelnen Zügen, geschichtlich (vergl. Mark. III, 2. 4. Luk. XIII, 14 und anderswo). Für die Auferweckung des Lazarus gab Luk. XVI, 20. 27. 30. 31, die Veranlassung (s. S. 218), während die Worte, XI, 11: „Lazarus, unser Freund schläft" an Mark. V, 39. Matth. IX, 24. Luk. VIII, 52: „das Töchterchen ist nicht gestorben, sondern schläft" denken lassen. Wörtlich ist weiter die Uebereinstimmung von V, 19, *θεωροῦσι τὸν Ἰησοῦν περιπατοῦντα ἐπὶ τῆς θαλάσσης* mit Mark. VI, 49. Matth. XIV, 26: *ἰδόντες αὐτὸν περιπατοῦντα ἐπὶ τῆς θαλάσσης*, und der Antwort Jesu, V. 20: *ἐγώ εἰμι, μὴ φοβεῖσθε* mit Mark. VI, 50. Matth. XIV, 27: *ἐγώ εἰμι, μὴ φοβεῖσθε*.

Nicht weniger deutlich ist es (s. S. 278 ff.), daß der Evangelist den Umstand, daß Maria die Füße des Herrn salbt, XII, 3, ab-

weichend von dem mehr historischen Bericht des Markus, XIV, 3 u. Matth. XXVI, 7, daß das Weib zu Bethanien die Narde über sein Haupt goß, aus Luk. VII, 38 entlehnt hat; vergl. XII, 3: *ἤλειψε τοὺς πόδας τοῦ Ἰησοῦ καὶ ἐξέμαξε ταῖς θριξὶν αὐτῆς* mit Luk. VII, 38: *ταῖς θριξὶ τῆς κεφαλῆς αὐτῆς τοὺς πόδας αὐτοῦ ἐξέμασσε καὶ ἤλειψε τῷ μύρῳ.* Auch *μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτίμου* ist fast wörtlich aus Mark. XIV, 3, genommen und ebenfalls die Worte *διὰ τί τοῦτο τὸ μύρον οὐκ ἐπράθη τριακοσίων δηναρίων καὶ ἐδόθη πτωχοῖς;* V. 5 u. *τοὺς πτωχοὺς πάντοτε ἔχετε μεθ' ἑαυτῶν, ἐμὲ δὲ οὐ πάντοτε ἔχετε,* V. 8, u. *ἄφες αὐτήν,* V. 7 aus Mark. XIV, 6: *ἠδύνατο τοῦτο τὸ μύρον πραθῆναι ἐπάνω δηναρίων τριακοσίων καὶ δοθῆναι τοῖς πτωχοῖς,* V. 7: *πάντοτε τοὺς πτωχοὺς ἔχετε μεθ' ἑαυτῶν — ἐμὲ δὲ οὐ πάντοτε ἔγετε* u. V. 6: *ἄφετε αὐτήν.* Man vergleiche weiter XII, 13, *Ὡσαννά, εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου, βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ* mit Mark. XI, 9, *Ὡσαννά, εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος* (Lukas fügt hinzu, XIX, 38, *βασιλεὺς ἐν ὀνόματι κυρίου*), ebenso auch die Worte, Joh. XII, 27, *ἡ ψυχή μου τετάρακται* und *πάτερ, σῶσόν με ἐκ τῆς ὥρας ταύτης* mit Mark. XIV, 34. 35. 36. Einen Anlaß zu der Erzählung der Fußwaschung, Joh. XIII, 4 ff., lieferte Luk. XXII, 24—27: *τίς γὰρ μείζων, ὁ ἀνακείμενος ἢ ὁ διακονῶν; οὐχὶ ὁ ἀνακείμενος; ἐγὼ δὲ εἰμι ἐν μέσῳ ὑμῶν ὡς ὁ διακονῶν.* Das zu Petrus gesprochene, warnende Wort, XIII, 38b, stimmt buchstäblich überein mit Matth. XXVI, 34. Luk. XXII, 34, obschon der Evangelist nach dem Beispiel des Lukas von der ursprünglichen Darstellung abweicht (S. 292). Die Worte, XIV, 31b, hier unrichtig gesetzt (S. 108. 267. 268), erinnern an Mark. XIV, 42. Matth. XXVI, 46. Die Bemerkung des Evangelisten, XVIII, 2, findet sich auch bei Lukas, XXI, 37. XXII, 39, das rechte Ohr des Malchus, XVIII, 10, bei Lukas XXII, 50, und die Worte, V. 11a, bei Matth. XXVI, 52. Zu der Annahme einer jährlichen Abwechselung des hohenpriesterlichen Amtes, XVIII, 13, und dem Verhör vor Hannas, XVIII, 13. 19. 24, hatte Lukas, III, 2a, den Weg gebahnt (S. 303). Der kleine Nebenumstand, daß Petrus am Feuer stand, sich zu wärmen, V. 18. 25, war schon von Markus, XIV, 67, erwähnt. Zu der unhistorischen, von Markus und Matthäus abweichenden Darstellung einer Geißelung, vor dem Ausspruch des Urtheils und der Ver-

spottung durch die Kriegsknechte, XIX, 1 ff., angestellt, um das Mitleid des Volkes zu erregen, hatte Lukas auch schon den Stoff geliefert, XXIII, 16 (S. 307). Kommt die Erwähnung, daß an dem Kreuze drei Frauen standen, und unter diesen die Mutter Jesu, XIX, 25, nur bei dem vierten Evangelisten vor, so gab hierzu der Bericht des Markus, XV, 40. 41, welcher einige galiläische Frauen von Ferne dem Ereigniß auf Golgatha zuschauen läßt, dem Evangelisten den Anlaß. Daß Jesus am Kreuz Essig trinkt, welcher mit einem Schwamm ihm dargereicht wird, XIX, 28. 29, ist ebenfalls, ausgenommen die Abweichung in der Angabe der Zeit, wann dieses stattfand, und die Abänderung von *καλάμῳ* in *ὑσσώπῳ* (S. 317), fast wörtlich aus Mark. XV, 36 u. Matth. XXVII, 48 genommen. Den unhistorischen Zug, daß das Grab neu war und Niemand noch darin gelegen hatte, XIX, 41, welcher sich im ältesten Bericht, Mark. XV, 46, nicht findet, trifft man auch schon bei Matth. XXVII, 60 u. Luk. XXIII, 53 an. Der Plural *οὐκ οἴδαμεν*, XX, 2, beweiset, daß der Evangelist aus der synoptischen Ueberlieferung noch von anderen Frauen wußte, welche nach dem Grabe sich begeben hatten, Mark. XVI, 1, als bloß von Maria Magdalena. Für den besonderen Umstand, daß Petrus und der andere Jünger in die Grabeshöhle geht, lieferte das Hineingehen der Frauen, Luk. XXIV, 3. vergl. 22—24, und danach des Petrus, V. 12 [1]), wovon der älteste Bericht, Mark. XVI, 2, Nichts weiß (S. 333), den Ausgangspunkt. Auch die Erscheinung Jesu am ersten Tage der Woche in der Mitte seiner zu Jerusalem versammelten Jünger, sein Friedensgruß, XX, 19—21, und die Aufforderung, seine Hände zu besehen und ihn zu betasten, XX, 27, wovon auch die älteste Ueberlieferung, Mark. XVI, 1—9 u. Matth. XXVIII, 1 ff., schweigt, war ihm außer kleinen Abweichungen von Lukas voraus erzählt, XXIV, 36—43. Sogar für einen Unglauben, wie den des Thomas, fehlte die Anleitung nicht, s. Luk. XXIV, 10. 11.

---

[1]) Dieser Vers wurde von Tischendorf ohne genügenden Grund nur auf die Auctorität von D und einige Uebersetzungen und weil Ammonius ihn nicht in seine HSS las, aber gegen das Zeugniß der meisten Uncialcodd., aus dem Text entfernt. Der Hypothese, daß dieser Vers aus Joh. XX in den Text geschlüpft sei, steht mit größerer Wahrscheinlichkeit gegenüber, daß der vierte Evangelist, wie sonst oft, bei Lukas den Anlaß zu seiner eigenen Darstellung fand.

Aus dieser Angabe geht hervor, daß der vierte Evangelist einen großen Theil des Stoffes für seinen Bericht aus schon bestehenden Ueberlieferungen über Jesus geschöpft hat, obwohl er in der Aufnahme desselben, in der Ausführung, Versetzung, der Auslassung von und der Hinzufügung zu dem historisch Gegebenen frei verfuhr, und selbst, wo in der Ueberlieferung der Stoff fehlte, neue Bestandtheile eigener Erfindung, man denke z. B. an die Erzählung der Hochzeit zu Cana und die des Beinbrechens (S. 318 ff.), dem anderswoher Entlehnten hinzugefügt hat.

Hier entsteht nun die Frage, ob der Evangelist bei diesem Verfahren die Absicht hatte, seiner eigenen subjectiven Ansichten wegen seine Leser wirklich vorsätzlich über den Gang der Geschichte falsch zu berichten, mit anderen Worten, ob er seine Darstellungen für Geschichte hat wollen angesehen wissen oder nicht.

Fragen wir nach dem Zweck, mit welchem er schrieb, so liest man die Antwort, XX, 30. 31. „Jesus", schreibt er am Ende seiner Schrift, „hat noch viele andere Zeichen (σημεῖα) gethan in der Gegenwart seiner Jünger, welche nicht in diesem Buche mitgetheilt sind; aber diese sind geschrieben, damit ihr glaubet, daß Jesus der Christus, der Sohn Gottes ist, und daß ihr in eurem Glauben das Leben in seinem Namen habet". Diese beiden Verse enthalten nicht den Schluß der Erzählung von der Auferstehung Jesu, sondern des ganzen Evangeliums. Die Zeichen (σημεῖα), von denen hier die Rede ist, sind die Beweise nicht nur für die Wahrheit der Auferstehung und des verklärten Lebens des Herrn, sondern im Allgemeinen für die Wahrheit, daß Jesus der Sohn Gottes ist. Der Evangelist versteht unter den σημεῖα die ganze Reihe von Zeugnissen, welche von Anfang bis zu Ende, hierzu also auch die Erscheinungen des Auferstandenen gerechnet, diese große Wahrheit an's Licht stellen.

Jesus ist der Sohn Gottes, d. i. nach dem Evangelisten der Eingeborne des Vaters, das Wort, welches Fleisch geworden ist. Dies darzuthun ist seine Absicht, damit die Christen, deretwegen er schreibt, an diesen Sohn Gottes glauben und sich damit des in ihm geoffenbarten Lebens theilhaftig machen sollten. In diesen Worten giebt der Evangelist nicht undeutlich zu erkennen, daß er mit seiner Schrift nicht beabsichtigte, wie z. B. Lukas, I, 1—4, eine Lebensgeschichte Jesu zu geben, sondern eine religiös-dogmatische

Wahrheit zur Erweckung des religiösen Lebens seiner Leser klar darzustellen. Es war ihm folglich auch aus diesem Gesichtspunkt nicht um historische Vollständigkeit zu thun. Jesus hatte noch viele andere Zeichen gethan, welche nicht in diesem Buch verzeichnet sind, aber das von ihm Aufgenommene achtet der Evangelist für seinen religiös-dogmatischen Zweck für hinreichend.

Zeugniß zu geben von der Wahrheit, daß Jesus der Sohn Gottes ist (μαρτυρεῖν), das ist des Evangelisten Hauptzweck. Zur Erreichung desselben wählt er die Form einer Erzählung. Ihm ist Jesus der Logos, der Eingeborne des Vaters, und die Erzählung muß allein als Mittel dienen, diese Idee klar in's Licht zu stellen. Der Entwickelung dieses Gedankens unterwirft er die Darstellung der Thatsachen. Seine Absicht ist nicht, Geschichte zu schreiben, sondern in einem großen Drama Jesus so sprechend und handelnd darzustellen, daß hierdurch seine wahre Logosherrlichkeit offenbar wird. Er hatte den historischen Jesus anschauen gelernt mit dem Auge des Geistes, I, 14 (vergl. 1. Joh. I, ff.). Ihm war Jesus nicht nur der Messias der Juden, sondern der Heiland der Welt, nicht nur ein Sohn Israels, sondern der Eingeborne des Vaters, das Fleisch gewordene Wort, das bei Gott und Gott war. Dieser von Paulus, Col. I, 15 ff., 1. Cor. VIII, 6 und dem Hebräerbrief I, 1 ff., schon angezeigte und vorbereitete Gedanke ist der Mittelpunkt seines Glaubens; diese Wahrheit darzuthun, das ist der Zweck, mit dem er schreibt. Hatte er hierzu, ebenso wie Paulus, der Briefform oder, wie der Verfasser der Clementinen, der Gespräche über Jesus in dialectischer Form sich bedienen, hatte er, wie der Verfasser der Apocalypse, die Darstellung eines himmlischen Dramas wählen können, — der Evangelist wählt die Form eines historischen Dramas. Hierbei halte man jedoch im Auge, daß er selbst unter dem Eindruck des wirklichen Jesus der Geschichte geglaubt hat, daß in diesem der Logos als das Licht und das Leben erschienen war, daß Alles, was er Jesus über sich selbst sagen läßt, von ihm hätte gesprochen sein können; daß Jesus, wenn auch nicht die von ihm erzählten Wunder, doch derartige Wunder gethan und darin seine Herrlichkeit als der Logos, als das Licht und Leben der Welt auf sichtbare Weise geoffenbart und nach seinem Tode sich lebendig seinen Jüngern gezeigt hatte. Dies Alles stand bei ihm fest, aber der Evangelist nahm sich nun auch die Freiheit, das in Verbindung

mit seiner Weltanschauung Mögliche und in der Hauptsache seiner Ansicht nach auch Faktische in Form einer historischen Erzählung darzustellen. Hierin verfuhr er nicht anders, als vor ihm unter dem alten Bunde, die Verfasser des Buches Hiob, Jonas, des hohen Liedes, Daniel und unter dem Neuen, der Verfasser der Apokalypse verfahren waren, welche alle entweder irdische oder himmlische Schilderungen als die Form gewählt hatten, worin sie eine religiöse Idee auszudrücken suchten. Es unterscheidet sich jedoch der vierte Evangelist von allen diesen darin, daß, während z. B. Grund vorhanden ist, die Geschichten von Hiob, Jonas, Daniel und der Sulamith mit ihrem Hirten im Hohenlied für eine Erdichtung zu halten, der vierte Evangelist für sein Drama einen wahren, geschichtlichen Hintergrund hat und, obschon sich bewußt, daß er Jesus nicht historisch darstellt κατὰ σάρκα, d. i. was die äußere Form seiner Worte und Handlungen betrifft, — was für ihn auf seinem Standpunkt, ebenso wenig, wie für Paulus Bedeutung hatte, 2. Cor. V, 16 — sich zugleich bewußt ist, ihn so sprechend und so handelnd darzustellen, wie er κατὰ πνεῦμα, d. i. was den Geist betrifft, welcher in ihm lebte, hatte sprechen und handeln können.

Daß der Evangelist den historischen Stoff mit Bewußtsein nach seinem dogmatischen Glauben, daß Jesus das fleischgewordene Wort sei, gestaltet hat, ist aus der vorhergehenden Untersuchung von vielen Seiten klar geworden. Dazu wurde schon der geschichtliche Täufer aus einem Verkündiger des Messias zu einem Zeugen des fleischgewordenen Wortes, welches die Sünden der Welt wegnehmen sollte, umgestaltet (S. 183 ff.), dazu der Schauplatz schon von Anfang an von Galiläa nach Jerusalem und die Reinigung des Tempels von dem Ende der Lebensgeschichte Jesu nach dem Anfang verlegt (S. 211. 212); dazu wurden die Wunder Jesu von der Gabe des Gesundmachens und Werken der Barmherzigkeit, was sie historisch waren (S. 217ff.), an der Hand einer Ueberlieferung, worin die Wunder bereits vergrößert waren, zu σημεῖα erhoben, nicht nur als σημεῖα der Macht des Logos über die sichtbare himmlische Welt, sondern besonders seiner geistigen δόξα als des Lichtes und Urhebers des wahren unvergänglichen Lebens; dazu wurde die überlieferte Thatsache, daß der Verherrlichte seinen Jüngern erschienen war, weiter ausgeführt und mit neuen, an sich nicht historischen Einzelheiten bereichert, um in so vielen Sinnbildern (S. 177—181) die Entstehung

des Glaubens an den verklärten Christus und die Entwickelung dieses Glaubens von dem Standpunkt eines noch sinnlichen Glaubens zu einer Ueberzeugung darzustellen, bei welcher der Mensch, ohne sinnliche Zeichen und Wunder zu sehen, glaubt, weil er gelernt hat, Jesus den Verklärten mit dem Auge des Geistes anzuschauen (S. 175—177).

Hat der Evangelist auf diese Weise die Darstellung der Worte und Thaten Jesu, wie sie ihm aus der Tradition bekannt waren, von seiner religiös-dogmatischen Ueberzeugung abhängig gemacht, so führte ihn dieselbe Idee weiter dahin, aus der Ueberlieferung einige Worte und Thaten wegzulassen, welche nach seiner Ansicht die Logosidee nicht ausdrückten oder mit dieser Idee in Widerspruch standen. Aus seiner Christus-Darstellung ist daher Alles entfernt, was auf eine menschliche Entwickelung Jesu in Erkenntniß und sittlicher Kraft auch nur von ferne hinweisen könnte (S. 108. 206. 254). Sein Christus als der Logos ist von Anfang an derselbe, vollkommen in Erkenntniß und Heiligkeit. Daß Jesus in der Wahl des Judas sich betrogen haben sollte, hatte auf dem Standpunkt des Evangelisten keinen Sinn. Der Logos wußte von Anfang an, wer sein Verräther sein würde und wählte ihn zum Apostel, damit die Schrift, d. i. der in der Schrift ausgesprochene Rathschluß Gottes, erfüllt würde, XIII, 18, ein Plan, wozu er selbst als der großmächtige Leiter seines eigenen Geschickes freiwillig mitwirkte. Erzählungen, welche die Tendenz haben, Jesus als den großen Nachkommen David's darzustellen, die Geschlechtsregister, die bethlehemitische Geburt, die durch morgenländische Weisen erfolgte Begrüßung des neugeborenen Judenkönigs haben für ihn ebenso wenig Bedeutung und Werth, wie eine wunderbare leibliche Geburt Jesu aus dem heiligen Geiste (S. 199). Eine Schilderung, wie Matth. IV, 1—11 von den Versuchungen, womit Jesus kämpfen mußte, hat keine Bedeutung auf dem Standpunkt, auf welchem Jesus als der Logos wohl der Ueberwinder der Welt ist, aber nicht von ihr versucht werden oder auch nur im Mindesten ihren verleitenden Einfluß erfahren kann. Der Logos hat weiter nicht nöthig, durch eine Himmelsstimme sich zu vergewissern, daß er der Sohn Gottes ist, Mark. I, 10. 11. Solche Stimmen geschehen nicht seinetwegen, sondern für Andere; Joh. XII, 28—30. Nicht er, sondern Johannes sah den Geist

herniederfahren und bezeugte in Folge dessen, daß Jesus der Sohn Gottes wäre, I, 32—34.

Hiermit in Verbindung steht auch, wie wir sahen, das Verschweigen der Thatsache, daß Jesus von Johannes, welcher geringer war, als er, getauft und in's Reich Gottes eingeweiht war, eine Thatsache, welche schon in den jüdisch-christlichen Kreisen Anstoß und zu Abänderungen des ursprünglichen Berichtes Veranlassung gegeben hatte (S. 195). Besonders sind die Veränderungen und Auslassungen in der Leidensgeschichte merkwürdig. Kam der Logos in's Fleisch, um als das Lamm Gottes die Sünde der Welt auf sich zu nehmen, I, 29, dann lag es nahe, das Mahl zu Bethanien von dem 13. auf den 10. Nisan zu verlegen und in Verbindung mit der Passahidee auch das von Jesus zu dem salbenden Weibe gesprochene Wort (S. 280) zu verändern. War in Jesus der Passahtypus erfüllt, ein von Paulus, 1. Cor. V, 7, schon ausgesprochener Gedanke, dann konnte er selbst das Passah nicht am 14. gegessen haben, sondern mußte als das wahre Passah am 14. gestorben sein (S. 283 ff.). War das Abendmahl ursprünglich das Passahmahl selbst, so mußte die Einsetzung mit der Thatsache des Passahmahles selbst übergangen werden, während der Evangelist die bei dieser Gelegenheit gesprochenen Worte Jesu aus ihrem ursprünglichen geschichtlichen Zusammenhang ablöst und sie anderswohin versetzt (S. 289 ff.). Mit derselben Idee hängt weiter zusammen die unhistorische Annahme des Nichtgebrochenseins der Beine Jesu und der δύο καθάρσια, Blut und Wasser, welche aus der Seite des Gestorbenen flossen. Es war dem Evangelisten bei dieser Erzählung nicht um die Thatsachen selbst zu thun, sondern einzig und allein um die große Glaubenswahrheit: „Jesus ist das wahre Passah, der Heiland der Welt durch sein Blut und durch seinen Geist" (S. 318—320). Diese Wahrheit und nicht die Thatsache, worin er sie darstellt, behauptet er, um seine Leser zu demselben Glauben zu bringen (S. 168—172), gesehen zu haben (mit dem Auge des Geistes), und sein Zeugniß sei wahr. Hatte die Schaar in Gethsemane nach den Synoptikern ihn an dem von Judas gegebenen Zeichen im Garten erkannt, so läßt der vierte Evangelist den Judas-Kuß aus. Der Logos wird nicht angezeigt, sondern zeigt sich selbst an und wird nicht das Opfer eines Verraths (S. 298).

Bittet der synoptische Jesus, so es möglich, um Abwendung der drohenden Todesgefahr, so kann der allwissende Logos so nicht bitten,

sondern erklärt im Gegentheil, daß er um keine Errettung bitten werde und sagt also auch nicht: „Laß diesen Kelch vorübergehen", sondern: „Sollte ich den Kelch, den mir der Vater gegeben hat, nicht trinken?" Deßhalb auch die Auslassung der Seelenleiden Jesu und der Bitte in Gethsemane (299). Ebenso wenig paßte in seine Darstellung das Bekenntniß Jesu vor Kaiphas und Pilatus, daß er der Messias in der Bedeutung von „König der Juden" wäre. Das erste wird daher ausgelassen und „der König der Juden" umgewandelt in den König, welcher auf dem Gebiet der Wahrheit die Herrschaft führt (307). In Verbindung mit der Logosidee des vierten Evangeliums wird weiter der Umstand, daß Simon von Cyrene das Kreuz Jesu getragen, mit Stillschweigen übergangen. Der Logos selbst trägt das Kreuz, das er von Anfang an prophezeite, III, 24, freiwillig auf sich nahm, X, 18, und durch die Wahl des Judas selbst vorbereitet hatte (S. 264. 265), und nimmt daher auch den Essig nicht zur Linderung seines Schmerzes, sondern erst, nachdem er alles vollbracht hatte, und um das große Wort „τετέλεσται" aussprechen zu können (336—338). Die bange Klage am Kreuz, daß Gott ihn verlassen habe, kann also in diesem Evangelium nicht erwähnt werden (vgl. XVI, 32) (S. 316. 317). Alles, was nach den Synoptikern als äußerlicher Beweis der Größe Jesu beigebracht wird, die Finsterniß, das Erdbeben, das Zerreißen des Vorhangs, die Auferstehung der Heiligen auf Golgatha, wird als überflüssig weggelassen. Die Herrlichkeit des Logos wird ja nicht dargethan durch Zeichen, welche draußen um ihn geschehen, sondern nur durch das, was er selbst verrichtete (ἐφανέρωσε τὴν δόξαν αὐτοῦ, II, 11), um nicht zu sagen, daß eine Auferstehung der Leiber längst verstorbener Frommen ganz außerhalb der Denkweise des Evangelisten gelegen war (S. 120—126, 241—243). Die feierliche und kostbare Salbung des Leichnams Jesu endlich, welche nach den Synoptikern nicht stattfand und nach ihrer Chronologie nicht stattfinden konnte, wird offenbar erzählt, um die Leidensgeschichte auf eine des Eingeborenen vom Vater würdige Weise zu beschließen (S. 320. 321).

In den Berichten über die Auferstehung ist es auch merkwürdig, daß die Auferstehung Jesu nicht, wie bei den Synoptikern, den Frauen von Engeln verkündigt wird, XX, 12. 13, sondern daß Jesus sich selbst ohne eine solche vorhergehende Verkündigung der Maria von Magdala zeigt, und daß der Verfasser die erste Erscheinung

Jesu im Kreise der Seinen stattfinden läßt, in Gegenwart von zehn Jüngern (Thomas war abwesend) und nicht von elf, nach Luk. XXIV, 33, da es in seinem Plan lag, noch eine besondere, den Jüngern mit Thomas zu Theil werdende Erscheinung zu erwähnen, um in dem Unglauben dieses Jüngers, wie an einem Typus, den Standpunkt des Schwachgläubigen zu kennzeichnen, welcher nicht glaubt, wenn er nicht vorher mit seinen Augen sieht und mit seinen Händen den Auferstandenen betastet.

Durch dieses Alles zeigt nun der Evangelist so deutlich, wie möglich, daß, obgleich der Christus, wie er ihn darstellt, für seine Ueberzeugung eine Wahrheit ist, welche durch den Glauben angeschaut wird, er jedoch diese Wahrheit mit vollem Bewußtsein in die Form eines Dramas hat kleiden wollen, worin er, unbekümmert um das, was von einem geschichtlichen Gesichtspunkt aus die historische Genauigkeit verlangen würde, die Herrlichkeit des Sohnes Gottes schildert, damit man in Anschauung derselben, wie er selbst im Geist sie geschaut hatte, I, 14, des wahren Lebens durch den Glauben an ihn theilhaftig werden möchte. Hieraus folgt also, daß nicht das mindeste Recht besteht, aus dem von uns constatirten Resultat abzuleiten, entweder daß der Verfasser, von einer bestimmten Idee beherrscht, sich eingebildet habe, daß Alles so geschehen wäre, wie es von ihm erzählt wird, oder daß er geschichtlichen Betrug, sei es auch einen frommen Betrug gespielt habe. Das erste wäre ebenso unbegründet, wie die Annahme, daß der Verfasser der Apokalypse sich sollte eingebildet haben, die himmlischen Gesichte, welche er beschreibt, hätten wirklich im Himmel stattgefunden, oder daß der Verfasser des Buches Hiob, Jonas oder Daniel sich eingebildet haben sollten, daß Alles, was sie erzählen, wirklich vorgefallen wäre, was einen Wahnsinn voraussetzen würde, wozu ihr schriftstellerischer Charakter nicht das mindeste Recht giebt. Doch auch der zweite Fall läßt sich nicht annehmen. Der Evangelist hat seine Berichte in mancher Hinsicht absichtlich erdichtet, das ist so. Aber ist denn jede historische Erdichtung Betrug? Auch dann, wenn der Verfasser zeigt, daß er keine Geschichte schreiben will, sondern einfach beabsichtigt, eine Wahrheit, der er Eingang zu verschaffen sucht, in die Form eines historischen Dramas einzukleiden? Ist das Betrug, dann breche man gleichfalls den Stab über jeden historischen Roman, worin die Thaten und Reden der handelnden Personen nicht dazu dienen, die

Geschichte zu bereichern, sondern den Geist einer bestimmten historischen Person oder einer gewissen Zeit klar darzustellen. Wie nun der Evangelist, ohne Betrug zu üben, für diese Einkleidung auch die Person des Apostels Johannes verwenden und diesen unter der Bezeichnung des „Jüngers, welchen Jesus lieb hatte," als den Verfasser dieser Schrift andeuten konnte, soll im folgenden Capitel gezeigt werden.

Fünftes Kapitel.

Der Ursprung des vierten Evangeliums.

---

§. 1.

Ist der vierte Evangelist Johannes, der Sohn des Zebedäus?

Im Anfang unserer Untersuchung (S. 1—4) ist schon gezeigt worden, daß der Verfasser des vierten Evangeliums diese Schrift für ein Werk des Johannes, des Apostels Jesu, gehalten wissen will und denselben unter dem Namen des „Jüngers, welchen Jesus lieb hatte," öfters auch als Augenzeugen von dem, was auf dem Kreuzeshügel Golgatha vorgefallen war, XIX, 35, darstellt. Jetzt haben wir zu untersuchen, ob diese Darstellung von dem Ursprung unserer Schrift historisch ist, oder ob sie für eine Einkleidung zu halten ist, deren sich der Evangelist für seinen Zweck bedient.

Ist unter der Bezeichnung „der Jünger, welchen Jesus lieb hatte," oder „der andere Jünger" der Apostel Johannes gemeint, dann entsteht hier für's erste die Frage: Entspricht die Beschreibung, welche in diesem Evangelium von diesem Jünger gegeben wird, dem, was sonst über den Apostel Johannes aus der Geschichte bekannt ist?

Nach den synoptischen Evangelien war Johannes der Sohn des Zebedäus und der Salome und der Bruder des älteren Jakobus. Daß der Evangelist von diesen Familienbeziehungen schweigt (vgl. S. 259. 315. 316), mag Anlaß zu Bedenken geben, kann aber an sich die Identität des Johannes mit „dem Jünger, welchen Jesus

lieb hatte", noch nicht zweifelhaft machen. War es doch die Absicht des Verfassers, sich nicht zu nennen, darum lag es, kann man behaupten, nahe, daß er alles das verschwieg, was allzu deutlich in's Licht gestellt haben würde, daß er Johannes war. Eine andere Frage ist es, was den Verfasser, falls er Johannes selbst wäre, hätte bewegen können, sich selbst so geheimnißvoll anzudeuten und unter der Bezeichnung „des Jüngers, welchen der Herr lieb hatte," von sich selbst in der dritten Person zu reden. Daß er aus Bescheidenheit seinen Namen verschwiegen haben sollte, ist unwahrscheinlich, da es doch wohl einem Verfasser, selbst einem Apostel, nicht als eine eitle Anmaßung angerechnet werden kann, seinen Namen zu nennen, wie dies von anderen Schriftstellern des N. T. und auch von Johannes dem Apocalyptiker geschieht (Apoc. I, 4. 9). Viel eher würde umgekehrt der Verfasser, wenn er wirklich der Liebling des Herrn im besonderen Sinn gewesen wäre, nicht von einer gewissen Eitelkeit freizusprechen sein, wenn er, anstatt sich einfach als den Apostel Johannes anzukündigen, sich selbst unter dem Titel „des Schülers, welchen Jesus lieb hatte," in den Vordergrund gesetzt und über alle seine Mitapostel erhoben hätte.

Ist solch eine Eitelkeit bei einem Apostel Jesu kaum anzunehmen, dann entsteht die Vermuthung, daß ein anderer als Johannes selbst diese Schrift entworfen und in Verbindung mit seinem Zweck als ein Zeugniß des Apostels Johannes hat erscheinen lassen wollen und diesen Apostel, ohne ihn zu nennen, als den Jünger Jesu κατ' ἐξοχήν angedeutet hat, eine Benennung, welche zugleich ganz dem Charakter des vierten Evangeliums entspricht. Beweist dieses Evangelium eine höhere Einsicht in die Bedeutung der Person und des Werkes Jesu, als unter den jüdischen Christen und selbst bei Paulus sich findet; stellt es ein Christenthum dar, welches sowohl nach Form als Inhalt sich vom Judenthum ganz losgemacht hatte; ist der Christus des vierten Evangeliums in keiner Hinsicht der Christus κατὰ σάρκα, sondern der Christus nach dem Geist, wie ihn der Evangelist nach dem Beispiel des Paulus, 2. Cor. V, 16, darstellt, was war dann angemessener, als den Verfasser nicht unter diesem oder jenem historischen Namen, welcher an einen noch untergeordneten Standpunkt der Evangeliumverkündigung erinnern konnte, sondern unter einem idealen Namen als „den Jünger κατ' ἐξοχήν" einzuführen? Auch kann es uns nicht Wunder nehmen, wenn er Johannes, den

großen Apostel von Kleinasien, mit diesem Ehrennamen angedeutet und diesen Apostel, welcher nach seinem Scheiden in Aller Herzen lebte, in dasselbe ideale Licht dargestellt hat, worin der verklärte Meister vor seinem Glaubensauge stand.

Ist es schon nicht wahrscheinlich, daß der wahre Johannes seinen Namen verschwiegen und statt dessen sich als den Jünger κατ' ἐξοχήν bezeichnet haben sollte, so lehrt die Vergleichung mit den synoptischen Evangelien weiter, daß der Johannes der Geschichte eine ganz andere Person war, als derjenige, welcher im vierten Evangelium vorkommt als „der Jünger, welchen der Herr lieb hatte."

1. „Der Jünger, welchen Jesus lieb hatte," war, nach I, 35—41, aus der Schule Johannes des Täufers und insbesondere einer von den zweien, welche von dem Täufer auf Jesus als das „Lamm Gottes, welches der Welt Sünde trägt," hingewiesen wurden. Daß dies unhistorisch ist, fällt in's Auge. Der Täufer hat ja nach der Geschichte (S. 191—193), nie irgend ein Zeugniß über Jesus abgegeben und also auch Niemanden seiner Schüler auf ihn hingewiesen. Hätte er dies wirklich gethan, wie wäre es dann überdies möglich, daß selbst nach seiner Gefangennahme seine Schüler noch immer eine besondere Schule oder einen Kreis bildeten, welcher von den von Jesus aufgestellten Prinzipien abwich, Mark. II, 18? Hat also der Täufer während seiner öffentlichen Predigt Jesus als den Messias weder gekannt noch als solchen angekündigt und seine Schüler nicht auf ihn hingewiesen, dann konnte auch der Apostel Johannes nicht auf seine Hinweisung hin aus seiner Schule zu den Jüngern Jesu übergehen.

Befragen wir die Synoptiker, dann betrieb Johannes bis zu dem Augenblick, wo er von Jesus am Meer von Capernaum berufen wurde, Mark. I, 19. 20, ebenso wie sein Vater Zebedäus und sein Bruder Jakobus die Fischerei, und es kann also auch aus diesem Grunde keine Rede sein von einem Verkehr mit den Schülern des Täufers, welcher seiner Berufung zum Apostel vorhergegangen sein sollte (vgl. S. 261—263). Hieraus folgt, daß die Angabe der Stunde, wann „der Jünger" im vierten Evangelium mit Jesus bekannt wurde, I, 40 — was unter anderen Umständen als ein Beweis lebendiger Erinnerung des Augenzeugen würde gelten können — im Bericht des vierten Evangelisten für nichts weiter zu halten, als für

einen Zug, welcher dem Drama des Evangelisten Lebendigkeit und Anschaulichkeit giebt.

2. Nach dem vierten Evangelisten war der „andere Jünger" ein „Bekannter des Hohenpriesters", XVIII, 15, welchem in Folge dieser Beziehung die Gelegenheit geboten war, in den Pallast des Hannas zu gehen und auch Petrus durch seine Fürsprache den Eingang zu verschaffen. Ist es wahrscheinlich, fragen wir, daß der Fischer aus Galiläa, welcher seit seiner Erwählung zum Apostel Jesus auf seinen Reisen durch Galiläa und höchstens dann und wann zu den Festbesuchen nach der Hauptstadt begleitete (S. 212), ein Bekannter des Hohenpriesters zu Jerusalem gewesen sei und noch dazu des Hannas, dessen Auftreten in der Leidensgeschichte, wie wir gesehen haben (S. 300—304), an sich schon so überaus unsicher ist? Liegt es nicht nahe, daß der Verfasser in Verbindung mit seiner Darstellung, welcher zufolge nicht Galiläa, sondern Jerusalem von Anfang an der Schauplatz der öffentlichen Wirksamkeit Jesu ist und, bei seinem offenbaren Widerwillen gegen die Galiläer, den vornehmsten der Jünger nicht als aus Galiläa, sondern aus Jerusalem gebürtig und selbst als daselbst wohnhaft, XIX, 27, und nicht als den niedrigen Fischer, sondern als „einen Bekannten des Hohenpriesters" darstellt, dem der freie Zugang selbst zu dem hohenpriesterlichen Pallast offen stand?

3. Kommt in diesem vierten Evangelium „der Jünger, welchen Jesus lieb hatte", als ein Schüler vor, welcher, vor allen Andern ein Geistesverwandter und Vertrauter Jesu, des Herrn wahre Gedanken verstand, das Geheimniß des Kreuzes schon auf Golgatha durchschaute, XIX, 25 (S. 158—162), wird er in Folge dessen als an der Brust des Herrn liegend dargestellt, XIII, 23—25, und vor seinen Mitaposteln und den Brüdern Jesu der pflegenden Sorge für seine Mutter gewürdigt, XIX, 26. 27, wie weit entfernt ist der Johannes der Synoptiker von dieser idealen Darstellung? Nach ihnen war der Charakter des Johannes aufbrausend und heftig. Schon früh hatte Jesus diesen Charakter durchschaut und dem Brüderpaar den Namen Boanerges, d. i. Söhne des Donners, Mark. III, 17, gegeben. Wie wenig er weiter während seines Umganges mit Jesus dessen Geist und Absichten begriff, geht aus den einzelnen Zügen seines Lebens hervor, wie sie bei Markus und anderswo noch aufbewahrt geblieben sind. War Jesus sanft und mild,

freute er sich, ohne irgend eine persönliche Kränkung zu fühlen, wenn man in seinem Namen etwas Gutes that, auch wenn man nicht zu seinen unmittelbaren Schülern gehörte, so ist Johannes exclusiv und verbietet einem Solchen, in Jesu Namen zu handeln, Mark. IX, 38, Luk. IX, 49. Ist das Reich Jesu ein Reich der Wahrheit, worin der der Größte ist, welcher nach seinem Beispiel sich selbst um Anderer willen verläugnet, so versteht Johannes hiervon so wenig, daß er auch nach den von Jesus über den Messias gegebenen Erklärungen, Mark. VIII, 31—33, Matth. XVI, 21—23, Luk. IX, 22, in dem bevorstehenden Messiasreich mit seinem Bruder Jakobus zur rechten und linken Hand Jesu in seinem Königreich zu sitzen begehrt, Mark. X, 35—37, Matth. XX, 20. 21, ein Verlangen, welches bei einem Apostel Jesu so bedenklich ist, daß schon der zweite Ueberarbeiter des ursprünglichen Berichts sich bemühte, die Bitte der beiden Jünger auf Rechnung ihrer Mutter zu setzen, Matth. XX, 20. Weigert man sich, darauf in einem samaritanischen Flecken Jesu Herberge zu geben, dann wird der Donnergeist über Johannes mächtig, dann wünscht er, daß Feuer vom Himmel niederfalle, wie in den Tagen des Elias „und muß das strafende Wort von Jesus hören: „Du weißt nicht, welches Geistes du bist!" d. i. du kennst den Geist nicht, welcher meine Jünger beseelen muß, Luk. IX, 51—55[1]). Wir fragen, ob diese Zeichnung des Johannes dem Bilde „des Jüngers, welchen Jesus lieb hatte," im vierten Evangelium entspricht, welcher an der Seite des Herrn liegend die geheimsten Gedanken des Herrn wissen, XIII, 23—26, und vor allen andern als der Jünger κατ' ἐξοχήν in seinen Geist eingedrungen sein sollte, und geht auch hieraus nicht hervor, daß der historische Johannes im vierten Evangelium idealisirt ist?

4. Nach dem vierten Evangelisten theilt der Apostel Johannes als Verfasser des Evangeliums eine Anzahl einzelner Züge mit, welche bestimmt auf ihn selber sich beziehen. Er gehörte ursprünglich zu den Jüngern des Täufers, wird von diesem auf Jesus gewiesen und bleibt dessen getreuer Nachfolger während seines Wandels auf Erden. Johannes ist bei dem Festmahl zu Cana zugegen,

[1]) Diese Lesart des receptus halte ich mit Meyer trotz sehr alter HSSABGE u. s. w. für echt. Sie hat doch durchaus nicht das Aussehen einer Glosse und wurde deshalb mit Recht von DFWKMUΓΔ beibehalten, welcher auch Bichering in seiner Uebersetzung des N. T. folgte.

II, 2, vgl. I, 41, und bei der wunderbaren Speisung, VI, 3 ff., vgl. V. 67. Johannes liegt bei dem letzten Mahle an der Seite Jesu und fragt ihn, wer sein Verräther sei, XIII, 23—25, hört seine letzten Gespräche und sein Gebet für seine Jünger, XVII. Johannes ist mit Jesus im Garten, folgt der Schaar, welche ihn gefangen nimmt, geht als Bekannter des Hohenpriesters in dessen Pallast und bewirkt durch seine Fürsprache, daß auch Petrus hineingelassen wird, XVIII, 1—17. Johannes ist der einzige Jünger, welcher mit der Mutter Jesu auf Golgatha sich befindet und von dem sterbenden Herrn den Auftrag empfängt, für sie, wie seine eigene Mutter zu sorgen, XIX, 26. 27. Johannes ist Augenzeuge des Beinbrechens und der Durchstechung der Seite Jesu, woraus Blut und Wasser fließen, XIX, 31—35, er ist der erste, welcher auf die Nachricht der Maria Magdalena zum leeren Grabe kommt, XX, 4, und an die Auferstehung Jesu glaubt, XX, 8, und ist Zeuge der Erscheinungen des Herrn, welche noch an demselben Tage den Jüngern ohne Thomas und acht Tage später in Gegenwart des Thomas zu Theil werden, XX, 19. 24. 26. Entbehren alle diese einzelnen Züge eines historischen Charakters, wie wir früher gezeigt haben, wie kann der Berichterstatter der wirkliche Johannes sein? Wie wäre es möglich, um nur Eines zu nennen, daß die Verlegung des letzten Mahles auf den 13. Nisan von einem Apostel herrührt, welcher mit Jesus am 14. Nisan das Passahmahl gefeiert hatte (S. 282—289)? Wie kann der wahre Johannes das auf Golgatha Geschehene gesehen haben, XIX, 31—35, wo der rein symbolische Charakter und der Widerspruch des Evangelisten mit sich selbst so deutlich in's Auge fallen (S. 318—320)? Wie kann endlich ein Apostel, welcher Jesus in Fleisch und Blut gekannt hatte, sich gedacht haben, daß er mit dem Weltschöpfer an einem Tisch gesessen hätte?

5. Stimmt die Zeichnung „des Jüngers, welchen Jesus lieb hatte," in keinem einzigen Zug mit dem Johannes der Synoptiker überein, so fällt nicht minder auf der anderen Seite in's Auge, daß von allen Vorfällen, bei denen Johannes nach dem ältesten Bericht des Markus zugegen war, kein einziger von dem vierten Evangelisten erwähnt wird. Weder von seiner ersten Berufung durch Jesus am galiläischen Meer, Mark. I, 19. 20, und von seiner späteren Anstellung zum Apostel, III, 17, noch von seiner Anwesenheit bei dem

Krankenbett der Schwiegermutter des Simon, I, 29, in dem Klagehaus des Jairus, V, 37, und auf dem Berge, IX, 2, noch von des Herrn Gesprächen auf dem Oelberg, Mark. XIII, 3, noch endlich von der bittern Seelenangst Jesu in Gethsemane, wovon er Zeuge war, Mark. XIV, 33, wird mit keinem Wort geredet, ja sogar wird von diesem letzten Umstand, als des Logos unwürdig (s. S. 299 f.), absichtlich geschwiegen. Kann dieser Verfasser Johannes sein?

Kann „der Jünger, welchen Jesus lieb hatte", und also auch der Verfasser des vierten Evangeliums nicht der Apostel Johannes sein, und ist es klar, daß der Verfasser den Sohn des Zebedäus idealisirt und, aus jedem Blutsverband losgerissen — da von seiner Abkunft, seinem Vater, seiner Mutter und seinem Bruder gänzlich geschwiegen wird — zu dem geistigen Bruder Jesu selbst erhoben hat, XIX, 25—27, dann erklärt sich auch hieraus die Erscheinung, daß diesem Jünger der Vorrang über alle übrigen Apostel, namentlich über Petrus zuerkannt wird, und daß der letztgenannte, welcher in den synoptischen Evangelien stets obenan steht und später von Paulus unter die *στύλοι* der jerusalemischen Kirche gerechnet wird, Gal. II, 9, in den Hintergrund gestellt wird. Nicht Simon Petrus ist der Erstgewählte (Matth. X, 2, *πρῶτος Σίμων*), sondern mit Andreas der Unbekannte, welcher Johannes vorstellt, I, 41. Das Bekenntniß Petri wird erwähnt VI, 68. 69 (vergl. Mark. VIII, 29, Matth. XVI, 16, Luk. IX, 20), aber von dem Petrus gegebenen Lobspruch, Matth. XVI, 17—19, als dem Fels, worauf Jesus seine Gemeinde gründen werde, mit keinem Wort geredet. Seine Verläugnung wird mitgetheilt, XVIII, 17. 18. 25. 27, aber seine Reue, Mark. XIV, 72, Matth. XXVI, 75, Luk. XXII, 61. 62, verschwiegen[1]). Dagegen wird Petrus dargestellt als derjenige, welcher dem Knecht des Hohenpriesters das Ohr abgeschlagen hatte, XVIII, 10 (S. 300), während er in der ältesten apostolischen Tradition, Mark. XIV, 47, als der Thäter nicht bekannt ist. Im Unterschied hiervon behauptet Johannes im vierten Evangelium immer den ersten Platz. Johannes ist der Vertraute des Herrn, welchen Petrus fragen muß, wer der Verräther sei, XIII, 24. Johannes, welcher

[1]) Diesen Fehler hat der Verfasser des Cap. XXI, welcher die wahre Tendenz des Evangeliums nicht durchschaute, zu verbessern gesucht, indem er die Trauer des Petrus über seine Verläugnung, V. 17, sowie seine Anstellung zum Apostel erwähnt, V. 15—18. Vergl. S. 61.

nach den Synoptikern mit seinen Mitaposteln beim Nahen der Schaar die Flucht ergriffen hatte, Mark. XIV, 50, Matth. XXVI, 56, folgt Jesus bis in den hohenpriesterlichen Pallast, während Petrus erst auf seine Fürsprache zugelassen wird, XVIII, 16. Erliegt die Treue des Petrus vor einer Dienstmagd, so bleibt Johannes treu bis zum Ende, um selbst noch am Fuße des Kreuzes dem Meister bis zuletzt beizustehen, XIX, 26. Nicht dem Petrus, nicht dem Jakobus, seinem leiblichen Bruder, Mark. VI, 3, Matth. XIII, 55, Gal. I, 19, sondern dem Johannes, seinem geistigen Bruder, XIX, 26. 27, befiehlt Jesus die Sorge für seine Mutter an.

Haben wir früher die Möglichkeit angenommen, daß der Erwähnung der Mutter Jesu, II, 1. 3. 5, auf der Hochzeit zu Cana, außer der historischen Bedeutung, II, 12, eine höhere Bedeutung zu Grunde liegt, nach welcher die Mutter des Messias symbolisch die Gemeinde Gottes[1]) bezeichnet, welche dem Messias ihre Noth über das Absterben des geistigen Lebens unter Israel (S. 167) klagt, wie, fragen wir auch hier, wenn einmal dem Bericht von der Anvertrauung an dem Kreuz, neben dem buchstäblichen Sinn, dieselbe höhere Bezeichnung müßte zuerkannt werden? In diesem Fall würde Jesus die Sorge für das Gottesreich, seine geistige Mutter (vergl. Apoc. XII, 1—6 und Gal. IV, 26), für welche er während seines Lebens wie ein getreuer Sohn gesorgt hatte, seinem Lieblingsjünger anvertraut haben, wozu der idealisirende Verfasser des vierten Evangeliums Johannes erhoben hatte. Wenn Jesus nicht mehr sein würde, dann sollte dieser wahre Jünger für seine Mutter, d. i. für die Gemeinde sorgen und diese in ihm einen Sohn besitzen, welcher die betrübte Mutter über den Verlust ihres Sohnes trösten sollte. Liegt in der Anvertrauung der Mutter an den geliebten Jünger dieser geheime Sinn, „was bei dem stark allegorisirenden Charakter des vierten Evangeliums kein großes Befremden verursachen kann, wie steht dann die Anvertrauung der Mutter an den geliebten Jünger

[1]) Merkwürdig ist es, wie die allegorisirende Gnostik das Idealwesen ἡ ἐκκλησία, welches nach ihr mit dem λόγος, dem ἄνθρωπος und der ζωὴ aus der göttlichen τετράς entsprungen war, allegorisch in der Jungfrau Maria angedeutet fand. *Καὶ τοῦ μεν Λόγου ἀναπεπληρωκέναι τὸν τόπον τὸν ἄγγελον Γαβριήλ, τῆς δὲ ζωῆς τὸ ἅγιον. Πνεῦμα, τοῦ δὲ Ἀνθρώπου τὴν δύναμιν τοῦ υἱοῦ* (l. *ὑψίστου* oder *θεοῦ*), *τὸν δὲ τῆς Ἐκκλησίας τόπον ἡ παρθένος ἐπέδειξεν*, Iren. c. haer. I, 15. 3.

gegenüber dem an Petrus gerichteten synoptischen Wort: „Auf diesen Felsen will ich meine Gemeinde gründen!" und wie deutlich wird es dann nicht auch hieraus, daß der vierte Evangelist in der Person des Petrus, welchen die jüdisch-christliche Partei als ihr Haupt verehrte, diese Richtung als eine schon überwundene in den Hintergrund schieben und die Behauptung, daß auf Petrus die Gemeinde gebaut werden sollte — ein Wort, welches bei Matthäus von dem späteren jüdisch-christlichen Redacteur dieser Schrift und nicht von Jesus selbst herzurühren scheint, — zu einer Unwahrheit hat machen wollen! Nicht dem Petrus, welcher den Geist des Meisters nicht rein ausgedrückt hatte, sondern in höherem oder minderem Maße mit dem Judenthum verknüpft blieb, nicht einem der anderen Apostel, am allerwenigsten seinem Bruder Jakobus, dem berühmten Haupt der jüdisch-christlichen Gemeinde, der jedoch, VII, 5, als ein anfänglich ungläubiger bezeichnet wird, auch nicht dem Johannes, dem leiblichen Sohn des Zebedäus, um dessen Abkunft, Vater, Mutter und Bruder sich darum der idealisirende Verfasser nicht kümmert, sondern „dem Jünger, welchen Jesus lieb hatte", dem Johannes nach dem Geist, seinem geistigen Bruder, wie ein solcher Jünger unter den zwölfen nicht gefunden wird, hatte Jesus seine Gemeinde anvertraut. Man beachte hier die Steigerung! Petrus war Apostel der Beschneidung (Gal. II, 8), nach welchem selbst eine jüdisch-christliche Parthei zu Corinth sich nannte, 1. Cor. I, 12. Petrus gehört zu den *στύλοι* der jerusalemischen Gemeinde, Gal. II, 9. Petrus nimmt sonst in der jerusalemischen Gemeinde nach der Apostelgeschichte I, 13. 15, II, 14. 37, III, 1, V, 3, VIII, 14, XV, 7 den ersten Platz ein. Dem Petrus wird in den späteren Stücken des ersten Evangeliums der Primat über die anderen Apostel zugestanden, Matth. X, 2. Petrus wird in dem bekannten clementinischen Roman auf Kosten des Paulus verherrlicht. Von diesem dem Petrus zuzuerkennenden Vorrang will schon Paulus nichts wissen. Er erklärt, daß ihn der dem Petrus zuerkannte Ehrentitel „*στύλος τῆς ἐκκλησίας*" nichts kümmere und ihn nicht bewegen könne, sich seinem Wort zu unterwerfen, Gal. II, 6 (*ὁποῖοί ποτε ἦσαν, οὐδέν μοι διαφέρει*) und berichtet selbst den Galatern, daß er dem Apostel der Beschneidung zu Antiochien unter Augen widerstanden hätte, Gal. II, 11. Anderswo schreibt er den Corinthern, daß er sich selbst nicht geringer achte als die vornehmsten Apostel, 2. Cor. XI, 5, XII, 11 und daß er mehr gearbeitet

habe, als sie alle, 1. Cor. XV, 10. Das wahre Kennzeichen eines Apostels ist nicht das Kennen Jesu nach dem Fleisch, sondern ein Kennen Jesu so, wie der Geist ihn, den Herrn, welcher Geist ist, 2. Cor. III, 17, erkennt. Nicht der persönliche Umgang mit Jesus, sondern die von Paulus zu einem geistigen Tempel Gottes gebildete Gemeinde, 1. Cor. III, 9. 16. 17, ist das Kennzeichen und Siegel seines Apostolates, 1. Cor. IX, 2 (vgl. 2. Cor. III, 2. 3). Noch weiter als Paulus geht der vierte Evangelist in der Zurücksetzung des Apostolates, welches als solches in seiner Schrift ebensowenig, wie der Apostel-titel vorkommt (260. 261). Auch er verehrt die ersten Jünger des Herrn hoch. Durch ihr Wort sollen Andere an Jesus glauben, XVII, 20. Sie hatten erkannt, daß Jesus Worte des ewigen Lebens sprach, VI, 68. 69, XVII, 8; aber von einem dem Petrus einzuräumenden Vorrang will der Evangelist vermöge seines christlichen Standpunktes, welcher frei von allen Einmischungen jüdischen Wesens ist, Nichts wissen. Mit der Person des Petrus wird die Petrus-Kirche in den Schatten gestellt, um der rein geistigen Johannes-Gemeinde Platz zu machen. Nicht Petrus noch einer der anderen Apostel hatte in dem Meister die Herrlichkeit des Logos angeschaut. Als solchen hatte Jesus sich nur dem Geistesauge des Lieblingsjüngers entschleiert, I, 14 (vergl. 1. Joh. I, 1). Nur dieser Jünger war im Stande, von dem Meister ein Zeugniß des echten Stempels (*μαρτυρία ἀληθινή*, XIX, 35) abzugeben und nur er hatte den Gekreuzigten erkannt als das wahre Passah und mit dem Auge des Geistes in dem Blut und Wasser, welches aus dem todten Leibe geflossen war, die Segnungen erschaut, welche der Gekreuzigte gebracht hatte, XIX, 35. 36.

Geht nun aus der Vergleichung mit den synoptischen Berichten hervor, daß der historische Johannes unter dem verblümten Namen „des Jüngers, welchen Jesus lieb hatte," als der Zeuge von Jesus *κατ' ἐξοχήν* idealisirt ist, so fällt dies noch stärker in's Auge, wenn aus der Geschichte weiter erhellt, daß der Apostel Johannes nicht nur während des Lebens Jesu den hohen Standpunkt nicht eingenommen hat, der dem Jünger, „welchen Jesus lieb hatte," schon zu den Lebzeiten Jesu im vierten Evangelium beigelegt wird, sondern auch noch später in der christlichen Gemeinde durch keine besondere Geistesentwickelung sich unterschieden hat. Zwar nimmt Johannes, welcher bei Markus und Matthäus unter den hervorragenden

Jüngern den dritten Platz einnimmt, bei Lukas, welcher, wie es scheint, den Text seiner Vorgänger absichtlich verändert hat, mit Ausschluß einiger Stellen, wo er es vergißt, Luk. VI, 14, vergl. Mark. III, 17. Matth. X, 2, schon den zweiten Platz ein, Act. I, 13, Luk. IX, 28 und VIII, 51 (s. S. 4), aber doch noch immer nach Petrus, dessen Gefährte er ist (Petrus und Johannes, Luk. XXII, 8, Act. III, 1. 3. 4. 11, IV, 13. 19, VIII, 14). Noch denselben niederen Rang nimmt er ein Gal. II, 9, wo Jakobus, der Bruder des Herrn, als das Haupt der jerusalemischen Gemeinde vorkommt, Petrus den zweiten und Johannes den dritten Rang unter den *στύλοι* einnimmt, während alle drei von Paulus als „Apostel der Beschneidung" hingestellt werden, welche, wenn sie auch das Recht seines Apostolates unter den Heiden anerkannten, doch für sich das Judenthum als ihren bestimmten Wirkungskreis betrachteten (*ἡμεῖς εἰς τὰ ἔθνη, αὐτοὶ δὲ εἰς τὴν περιτομήν*, Gal. II, 9).

Trat nun zu dieser Zeit an dem Apostel Johannes noch Nichts hervor, was Grund zu der Annahme giebt, daß er und der so ausnehmend universalistische und antijüdische Evangelist dieselbe Person sein sollten, so kann jedoch die Frage entstehen, ob nicht der frühere Apostel der Beschneidung, nach seiner späteren Uebersiedelung nach Kleinasien, in eine höhere Entwicklungsphase eingetreten sein könne. An sich wäre dies möglich, aber ist dies auch wahrscheinlich? Ist es denkbar, daß ein Apostel der Beschneidung, ich sage nicht, später zu höherer Einsicht gekommen und in den Geist des Meisters tiefer eingedrungen sei — was wäre hiergegen von Seiten der Möglichkeit vorzubringen? — sondern daß ein ehemaliger Apostel der Beschneidung sich später in eine solche feindliche Stellung gegen alles, was jüdisch ist, gesetzt haben sollte, daß der Name *Ἰουδαῖος* ganz dieselbe Bedeutung hat in seinem Evangelium, wie ein „Kind des Teufels", so daß hierbei der Gegensatz des Paulus gegen das Judenthum wie in Nichts verschwindet? Wäre dies jedoch auch wahrscheinlich zu machen, ist es dann auch noch denkbar, daß er, einer solchen vollständigen Umwandlung seiner Denkweise sich bewußt, die Sache so darstellen konnte, als wäre er schon während des Lebens seines Meisters der Lieblingsjünger Jesu gewesen? Konnte er sich der Wahrheit gemäß als den Jünger hinstellen, welcher vor allen Anderen in den Geist Jesu eingedrungen war, wenn er sich erinnerte, daß Jesus auch zu ihm das vernich-

tende Wort gesprochen hatte: „Du weißt nicht, wes Geistes Du bist"? Luk. IX, 55. Doch wozu noch weitere Schlüsse machen, wo die Geschichte spricht und es wahrscheinlich macht, daß auch noch der Johannes Kleinasiens seinem früheren Standpunkte treu geblieben ist. Oder wurde er nicht auch damals noch, ebenso wie Jakobus, von der Gemeinde Kleinasiens als „der Priester" hingestellt, welcher mit dem hohenpriesterlichen πέταλον geschmückt war, Euseb. H. E. V, 24? Es ist wahr, dies kann nicht eigentlich genommen werden, aber deutet nicht die uneigentliche Bezeichnung ebenso gut klar an, daß man Johannes in Kleinasien sich als einen anderen israelitischen Hohenpriester vorstellte? Und hätte man dies thun können, wenn der kleinasiatische Johannes, wie der vierte Evangelist, in seiner Predigt es sich zur Aufgabe gemacht hätte, Alles, was noch auf jüdische Priesterschaft hinwies, aus der Gemeinde des Herrn zu verbannen, und während ein so geistvoller Schriftsteller, wie der Verfasser des Hebräerbriefes, Jesus noch den „Hohenpriester unseres Bekenntnisses" III, 1, nennt, Jesus mit dem Titel auch den Charakter eines israelitischen Hohenpriesters genommen hätte, XIV, 16, XVI, 26. 27?

Dazu kommt, daß der Apostel Johannes noch in Kleinasien ein eifriger Anhänger der Passahfeier am vierzehnten Nisan gewesen zu sein scheint, während der Evangelist die Feste, besonders das Passah, als Anordnungen betrachtet, welche ihm als Christen gänzlich fremd sind (τὸ πάσχα ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων, VI, 4). Um das Jahr 170 brach zu Laodicea laut eines Fragments des Melito, Bischofs von Sardes, welches Eusebius, welcher das Buch noch kannte, aus dessen Schrift über das Passah genommen hatte, um die gewohnte Zeit der Passahfeier ein Streit über die Feier des Passah aus [1]). Worin der Streit bestand, geht nicht deutlich aus dem Fragment des Melito a. a. O. hervor. Aus einem Fragment des hieropolitanischen Bischofs Apollinaris, welches aus dessen Schrift über das Passah genommen und in dem Chronicon paschale (Ed. Dindorf, p. 13. 14) aufbewahrt ist, geht jedoch hervor, daß es damals in Kleinasien eine Partei gab, welche behauptete, daß Jesus am vierzehnten mit seinen Jüngern das Passahlamm gegessen hätte (τὸ πρόβατον) und für diese ihre Ansicht sich berief

[1]) Euseb. H. E. IV, 26.

auf das Evangelium des Matthäus. Dieser Partei gegenüber berief sich Apollinaris, Bischof von Hierapolis, auf das vierte Evangelium (S. 15 — 17), woraus nach seiner Meinung deutlich hervorging, daß Jesus am dreizehnten Nisan das letzte Mahl mit seinen Jüngern gehalten hätte, am vierzehnten gestorben wäre und folglich das Passah am vierzehnten nicht gefeiert hatte. Daß dieser Streit nicht bloß eine historisch-exegetische Differenz betraf, sondern zusammenhing mit der Frage, ob die Christen fortfahren müßten oder nicht, nach dem Beispiele Jesu, am vierzehnten das Passah zu feiern, liegt auf der Hand [1]), so daß man annehmen darf, Apollinaris habe die Quartodecimaner bestritten und die Feier des Passah am vierzehnten als ein der Christen unwürdiges Ueberbleibsel des Judenthums bei Seite gestellt wissen wollen. Dieselbe Ansicht wurde vertreten von dem alexandrinischen Clemens, welcher ebenfalls sich auf das vierte Evangelium berief zum Beweise, daß Jesus am vierzehnten das Passah nicht gegessen hätte (Chron. pasch. p. 14. 15). Daß der Streit über Laodicea hinausging und auch die übrigen Bischöfe Kleinasiens beschäftigte, geht hervor aus dem, was Eusebius über den Streit wegen der Feier des Passahfestes am vierzehnten mitgetheilt hat, wie er zwischen Kleinasien und Rom, zuerst zwischen Polycarpus, Bischof von Smyrna, und Anicetus, Bischof von Rom (160) und dann zwischen Polycrates, Bischof von Ephesus, und dem römischen Bischof Victor (190) geführt wurde. In diesem Streite hielten die kleinasiatischen Bischöfe fest, daß man nach dem Evangelium den vierzehnten feiern müßte (*οὗτοι πάντες ἐτήρησαν τὴν ἡμέραν τῆς τεσσαρεσκαιδεκάτης τοῦ πάσχα κατὰ τὸ εὐαγγέλιον*), Euseb. H. E. V, 24, den Tag, an welchem die Juden den Sauerteig entfernten (*ὅταν τῶν Ἰουδαίων ὁ λαὸς ἤρνυε τὴν ζύμην*) (*ἐν ᾗ ἤθυειν τὸ πρόβατον Ἰουδαίοις προηγορεύετο*), und beriefen sich dabei auf die Schriften des Alten Testaments (*πᾶσα ἁγίαγραφή*), auf den Kanon des Glaubens (*κανὼν τῆς πίστεως*) und auf die feststehende Gewohnheit, welche in Kleinasien im Gebrauch gewesen und durch das Beispiel des Apostels Johannes selbst bekräftigt war. Auf die Frage, was sie am vierzehnten Nisan feierten, wurde frü-

[1]) Vergl. das Fragment des Hippolytus, Chron. pasch. p. 13, worauf wir sogleich zurückkommen.

her allgemein geantwortet, daß sie an diesem Tage nach der Chronologie der Leidenswoche bei den Synoptikern das von Jesus zu seinem Gedächtniß eingesetzte Abendmahl feierten, das jüdische Passah hiermit zu einem *πάσχα σωτήριον* erhoben und so ebensowohl dem Befehle des Herrn als der Verordnung des Gesetzes entsprachen. Seitdem jedoch der Passahstreit nach dem Vorgange Bretschneiders gegen die Echtheit des vierten Evangeliums benützt wurde, begann man die Frage in entgegengesetztem Sinne zu beantworten, und besonders Weitzel suchte zu beweisen, daß die kleinasiatischen Bischöfe nicht, wie die jüdisch-christlichen Quartodecimaner, gegen welche Apollinaris Streit führte, das Passah am vierzehnten feierten, weil Jesus es nach den Synoptikern an diesem Tage gefeiert hätte, sondern weil Jesus, nachdem er am dreizehnten das letzte Mahl gehalten, nach dem vierten Evangelisten am vierzehnten als das wahre Passahlamm gestorben wäre. Weitzel berief sich hierfür auf die Ansicht des Apollinaris: *ἡ ἰδ τὸ ἀληθινὸν τοῦ κυρίου πάσχα, ἡ θυσία ἡ μεγάλη, ὁ ἀντὶ τοῦ ἀμνοῦ παῖς θεοῦ*, in welchen Worten er die Ansicht auch der übrigen Bischöfe Kleinasiens ausgedrückt fand. Demnach würden Apollinaris und die übrigen Bischöfe Kleinasiens nicht, wie man früher annahm, einander gegenüber gestanden, sondern übereingestimmt haben und diese letzteren deshalb, anstatt als Zeugen gegen das vierte Evangelium aufzutreten, ebenso wie Apollinaris selbst, im Widerspruch mit den Synoptikern und in Uebereinstimmung mit dem vierten Evangelium den vierzehnten als den Todestag Jesu betrachtet haben, woraus dann folgte, daß der Johannes der kleinasiatischen Ueberlieferung, auf dessen Aussage sich die Bischöfe beriefen, nicht auf der Seite derjenigen gestanden hatte, welche sich für die Feier am vierzehnten auf Matthäus beriefen, sondern dieselbe Ansicht wie der vierte Evangelist getheilt hatte, so daß von dieser Seite wenigstens gegen die Identität beider nichts mehr vorzubringen wäre.

Diese früher auch von mir empfohlene Ansicht fand wegen ihrer apologetischen Tendenz großen Beifall, es stehen ihr aber bei näherer Erwägung große Schwierigkeiten entgegen. Geleugnet kann nicht werden, daß der Ausdruck *πάσχα σωτήριον* sich auf dem von Weitzel eingeschlagenen Wege gut erklären läßt; aber konnte das Abendmahl, das man nach der entgegengesetzten Ansicht dem synoptischen Jesus folgend am vierzehnten Nisan feierte, nicht ebenso

gut ein *πάσχα σωτήριον* genannt werden? Ebensowenig kann aus dem andern Ausdruck *κατὰ τὸν κανόνα τῆς πίστεως*, aus der Berufung auf die *πᾶσα ἁγία γραφή* und *τὸ εὐαγγέλιον* und aus der Erwähnung der Entfernung der *ζύμη* etwas Bestimmtes abgeleitet werden, um die Sache pro oder contra zu entscheiden. Das Passah, behaupten ja die Vertheidiger beider Ansichten, wurde am vierzehnten gefeiert, nach den Einen, weil Jesus an diesem Tage das Passah gefeiert hatte, nach den Anderen, weil er an diesem Tage als das wahre Passah am Kreuze gestorben war. Nach beiden Ansichten wurde es also gefeiert übereinstimmend mit dem Gesetze *ὅταν ὁ λαὸς τῶν Ἰουδαίων ἤρνει τὴν ζύμην*, zufolge beider Ansichten nach „der heiligen Schrift" und „dem Kanon des Glaubens", wobei in Uebereinstimmung mit dem Alten Testament das Passah am vierzehnten Nisan, aber nun, da der Typus erfüllt war, als das wahre *πάσχα σωτήριον* gefeiert wurde.

Kann hieraus nichts abgeleitet werden, um die eine oder die andere Ansicht wahrscheinlich zu machen, so entsteht die Frage, ob die Voraussetzungen, von denen die Untersuchung Weitzels ausgeht, als wahrscheinlich zu erachten sind. Der Voraussetzungen sind vier:

1. Apollinaris und die übrigen Bischöfe Kleinasiens standen in dem Streite auf derselben Seite.
2. Die von Apollinaris bekämpfte Partei zu Laodicea ging als eine veraltete jüdisch-christliche Secte bei ihrer quartodeciman. Ansicht von einem ganz anderen Grundsatze aus, als die Quartodecimaner, welche gegen Rom kämpften.
3. Apollinaris und Melito von Sardes waren in diesem Streite derselben Ansicht zugethan.
4. Apollinaris gehörte auch zu den *τηροῦντες* des Passah, obschon das *τηρεῖν* seinen Grund nicht in dem synoptischen Vorbilde Jesu und in jüdischen Sympathien hatte, sondern in der Ueberzeugung, daß Jesus als das wahre Passah am vierzehnten gestorben war.

Sind diese Behauptungen wahrscheinlich?

1. Hinsichtlich des ersten Punktes ist auf die Unwahrscheinlichkeit hingewiesen worden, daß Apollinaris sich von seinen Mitbischöfen in Kleinasien (*τῆς Ἀσίας ἁπάσης παροικίαι*) allein sollte

unterschieden haben. Wir fragen: Warum nicht? und ist es dagegen nicht sehr auffallend, daß auf der Liste der Bischöfe, auf deren Aussage Polycrates von Ephesus sich in seinem Briefe an Victor beruft, Apollinaris, ὁ διαπρεπῶς ἀκμάζων, Euseb. H. E. IV, 26, und welcher überdies ein Buch über das Passah (περὶ τοῦ πάσχα λόγος), Chron. pasch. p. 13, geschrieben hatte, nicht vorkommt? Führt dies nicht zu der Vermuthung, daß Apollinaris mit seinen Amtsgenossen nicht übereingestimmt hat, und daß also die Letzteren in der Festhaltung des vierzehnten nicht wie er von dem vierten Evangelium, sondern von der gewöhnlichen synoptischen Ueberlieferung ausgegangen sind?

2. Zu Gunsten der zweiten Behauptung hat man gefragt: Ist es wahrscheinlich, daß Apollinaris in dem citirten Fragment u. A. auch seine Mitbischöfe für Unwissende (δι' ἄγνοιαν φιλονεικοῦντες) ausgeschrieen haben wird; und liegt es also nicht nahe, anzunehmen, daß die Quartodecimaner zu Laodicea keineswegs mit den quartodecim. Gegnern der Römer zu identificiren, für eine kleine ebionitische Secte werden zu halten sein, welche sich zu Laodicea für die Feier des jüdischen Passah erklärte? Hierauf muß geantwortet werden, daß Apollinaris, anstatt die Ansicht seiner Partei von oben herab zu verurtheilen, bei der Mißbilligung ihrer Ansicht der schonendsten Ausdrücke sich bedient. Ruhte ihre Ansicht auf ἄγνοια, so nennt er diese ἄγνοια verzeihlich (συγγνωστὸν πρᾶγμα), weshalb man nicht verdiente, getadelt, sondern worüber man nur besser unterrichtet werden müßte (ἄγνοια γὰρ οὐ κατηγορίαν ἀναδέχεται, ἀλλὰ διδαχῆς προσδεῖται). Zudem handelte Apollinaris in diesen Fragmenten nicht von dem, was anderswo in Kleinasien stattfand, sondern von einem Streite in einer bestimmten Diöcese, und brauchte also in der Wahl seiner Worte nicht diejenige Sorgfalt anzuwenden, wie wenn er mit Namen die Ansicht seiner Amtsgenossen besprochen hätte. An eine kleine ebionitische Secte kann überdies nach dem Berichte des Melito bei Eusebius IV, 26, nicht gedacht werden. Wie sollte eine solche isolirte Partei, welche, wie man glaubt, der Ansicht von ganz Kleinasien gegenüberstand, Veranlassung zu einer so großen Bewegung haben geben können, wie Melito in dem Anhange seiner Schrift mit den Worten ἐγένετο ζήτησις πολλὴ ἐν Λαοδικείᾳ περὶ τοῦ πάσχα andeutet? Liegt es nicht vielmehr auf der Hand anzunehmen, daß die

Bewegung von der freisinnigen Partei ausging, deren eine Fraction zu Laodicea sich dem in Kleinasien allgemein herrschenden Quartodecimanismus zu widersetzen anfing und dadurch wegen der Feier des Passah eine große *ζήτησις* herbeiführte? Sagt nicht zudem das Fragment, daß die *ζήτησις* bei der Gelegenheit entstand, als das Passahfest auf die gewohnte Zeit gefallen war (*τοῦ πάσχα ἐμπεσόντος κατὰ καιρὸν ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις*)? Ist es nicht auch hiernach wahrscheinlich, daß die Gewohnheit es mit sich brachte, das Passah zu feiern? In diesem Falle war es deshalb die alte rechtgläubige Partei und nicht eine isolirte häretische Secte, welche an der bestehenden Gewohnheit festhielt, und es entstand die *ζήτησις* von Seiten der freisinnigen Partei, welche sich gegen die herrschende Gewohnheit auflehnte.

3. Zur Begründung der Ansicht, daß die kleinasiatischen Bischöfe ebenso wie Apollinaris, den vierzehnten Nisan als den Todestag Jesu betrachtet haben sollen, ist weiter die Voraussetzung nöthig, daß Melito, Bischof von Sardes, welcher auch in der Reihe der *τηροῦντες* in dem Briefe des Polycrates vorkommt (Euseb. H. E. V, 24), im Passahstreite derselben Ansicht, wie Apollinaris zugethan war. Was hieran Wahres sei, ist schwer auszumachen, da hierzu, weil beider Schriften über das Passah verloren gegangen sind, die Quellen fehlen, und von der Schrift des Melito (*τὰ περὶ τοῦ πάσχα δύο*), welche Eusebius nicht kannte, IV, 26, nichts als ein kleines und dazu unvollkommenes Fragment übrig geblieben ist. Wäre diese Schrift noch vorhanden, dann könnte man genau wissen, in welchem Sinne Melito Quartodecimaner war, ob er den vierzehnten gefeiert wissen wollte, weil er, wie Apollinaris, diesen Tag, nach dem vierten Evangelium, für den Todestag Jesu hielt, oder für den Tag, an welchem Jesus nach den Synoptikern das Passah mit seinen Jüngern gefeiert hatte. Bei der Ungewißheit hierüber muß man sich mit der Wahrscheinlichkeit begnügen. Sicher ist es, daß der alexandrinische Clemens, nach Euseb. IV, 26, in einer besonderen Schrift über das Passah die des Melito über denselben Gegenstand erwähnt hat und darin deutlich zu erkennen gab, daß er seine Schrift auf Veranlassung der des Melito geschrieben hatte. ([*Μελίτωνος*] *λόγου μέμνηται Κλήμης ὁ Ἀλεξανδρεὺς ἐν ἰδίῳ περὶ τοῦ πάσχα λόγῳ, ὃν ἐξ αἰτίας τῆς τοῦ Μελίτωνος γραφῆς φησὶν ἑαυτὸν συντάξαι*). Von dieser Schrift des

Clemens, welche auch verloren ging, sind nur einzelne Fragmente in dem Chron. pasch. p. 14 erhalten. Aus diesen Fragmenten geht hervor, daß er in der Festsetzung des Todestages Jesu auf Grund des vierten Evangeliums auf Seiten des Apollinaris stand. Es fragt sich nun aber: in welchem Verhältniß stand diese Schrift des Clemens zu der des Melito, auf dessen Veranlassung Clemens die seinige geschrieben zu haben behauptet? Schrieb Clemens mit der Absicht, die Ansicht des Melito zu empfehlen, oder sie zu bekämpfen? Das ist die Frage, wovon hier Alles abhängt. In dem ersteren Falle waren Apollinaris, dessen Ansicht Clemens folgt, und Melito derselben Ansicht, und waren alle Bischöfe Kleinasiens, und also auch der Apostel Johannes, auf den Polycarp und Polycrates sich berufen, Quartodecimaner auf Grund der Chronologie des vierten Evangeliums, und stimmen der Johannes der Tradition und der vierte Evangelist in diesem Punkte überein. Im zweiten Falle war Melito und also auch die anderen Bischöfe der entgegengesetzten Ansicht wie Apollinaris und Clemens, und besteht ein Widerspruch zwischen dem Johannes der Tradition, auf welchen die Bischöfe sich beriefen, und dem vierten Evangelisten, welchem Apollinaris und Clemens folgen. Die so eben citirten Worte des Eusebius scheinen für die letztgenannte Ansicht zu sprechen. Schrieb Clemens jedoch sein Buch über das Passah auf Veranlassnng der Schrift des Melito, ist es dann nicht wahrscheinlicher, daß das Buch Clemens eine Gegenschrift, und nicht eine Empfehlungsschrift gewesen sei, da ja Clemens im letzteren Falle sich nur auf das Werk des berühmten Apologeten zu berufen brauchte, ohne selbst ein Buch zu schreiben? Auch scheint aus der Art und Weise, wie Clemens nach dem Berichte des Euseb. VI, 13, in dem genannten Buche über das Passah erklärte, daß er von seinen Freunden zu dem Schreiben dieses Werkes gezwungen wurde (ἐμβιασθῆναι πρὸς τῶν ἑταίρων), hervorzugehen, daß er nur ungern diesen Schritt gethan hatte. Auch dieses findet seine natürlichste Erklärung in der Voraussetzung, daß es sich hier um eine Widerlegung des Melito handelte, gegen den man wegen des großen Ansehens, worin er als Apologet und Vertheidiger der kirchlichen Rechtgläubigkeit stand, nicht gern auftrat. Auch würde der Chronist, welcher gegen den Quartodecimanismus schrieb, nicht unterlassen haben, neben Apollinaris, Clemens und Hippolytus, die Bekämpfer der jüdischen

Passahfeier, auch den berühmten Melito zu erwähnen, wenn dieser derselben Ansicht zugethan gewesen wäre. Endlich scheint der Umstand, daß Melito über die Apocalypse des Johannes schrieb (Euseb. H. E. IV, 26, Hieron. De viris ill. c. 24), viel eher einen Mann anzudeuten, welcher zu der jüdisch-christlichen, chiliastischen Partei, als Einen, welcher zu der freien Richtung der Fortschrittspartei in Kleinasien gehörte.

4. In der Annahme, daß Apollinaris dieselbe Ansicht über das Passah wie die übrigen Bischöfe Kleinasiens gehabt habe, liegt zugleich, daß, da die Bischöfe Kleinasiens τηροῦντες des vierzehnten waren, Apollinaris ebenfalls zu den τηροῦντες gehörte. Dies Letztere scheint jedoch nicht richtig. Viel eher scheint seine dem vierten Evangelium entnommene Behauptung, daß Jesus nicht am vierzehnten das Passah gefeiert hatte, zu beweisen, daß er nicht zu den τηροῦντες gehörte, sondern diesem entgegen, nach dem Beispiele des Paulus, der Feier der jüdischen Festtage, auch selbst da, wo sie mit Hinblick auf Christus gefeiert wurden, gänzlich sich enthielt. Würde es zu verwundern sein, wenn eine solche freisinnige Partei sich gebildet hätte in der Gemeinde zu Laodicea, welche von Paulus selbst einen Brief empfangen, Col. IV, 16, und in dessen Briefe an die Colosser, welcher ihr auf des Apostels Wunsch zum Lesen gesandt werden mußte, V. 16, die merkwürdigen Worte gelesen hatte, II, 16: *Μὴ οὖν τις ὑμᾶς κρινέτω ἐν μέρει ἑορτῆς ἢ νουμηνίας ἢ σαββάτων, ἃ ἐστι σκιὰ τῶν μελλόντων, τὸ δὲ σῶμα Χριστοῦ*? Hatte nicht auch sonst derselbe Paulus sich gegen die „Beobachtung (παρατηρεῖν) von Tagen und Monaten und Zeiten und Jahren" erklärt, Gal. IV, 30, und statt der jüdischen Passahfeier, welche durch Christus, das wahre Passah erfüllt, ihre Bedeutung verloren hatte, die Passahfeier empfohlen „in dem Süßteig der Lauterkeit und Wahrheit", 1. Cor. V, 7. 8? Kann es befremden, wenn, als um 170 das gewöhnliche Passahfest am vierzehnten wieder nahe war, die freisinnige Partei sich erhob gegen die weitere Feier des vierzehnten; wenn in Folge dessen ein großer Streit (*ζήτησις πολλὴ*) in dem Herzen der Gemeinde zu Laodicea entstand, und wenn Apollinaris, Bischof von Hierapolis, wo ebenfalls der Einfluß Pauli sich geltend gemacht hatte (Col. IV, 13), der freisinnigen Partei der μὴ τηροῦντες sich anschloß? Ruhte bei Paulus die Bekämpfung der jüdischen Festtage auf der Ueberzeugung, daß sie als *σκιαὶ τῶν*

μελλόντων ihre eigentliche Bedeutung verloren hatten, da der Leib, deren Schatten sie waren, in Christus vorhanden war; feierte er deshalb das jüdische, typische Passah nicht länger, weil der Antitypus, Christus, das typische Passah überflüssig gemacht hatte, 1. Cor. V, 7, und ging der vierte Evangelist in seinem Eifer gegen die ἑορταὶ τῶν Ἰουδαίων selbst so weit, die Feier des letzten Passah durch Jesus aus der Reihe der Feste zu entfernen (S. 282—289); was liegt dann näher auf der Hand, als in dem Hinweis des Apollinaris auf die in Christus geschehene Erfüllung des typischen Passah τὸ ἀληθινὸν πάσχα, womit er seine Gegenpartei bekämpfte, welche sich auf das Beispiel Jesu nach Matthäus berief, den Beweis zu finden, nicht daß auch Apollinaris Quartodecimaner war, sei es denn auch aus einem andern Grunde als seine Gegenpartei, sondern daß er dem Quartodecimanismus als solchem gegenüberstand und, wie Paulus vor ihm, die Feier des vierzehnten ganz bei Seite gestellt wissen wollte, weil die Erfüllung des Passatypus in Christus die Passahfeier überflüssig gemacht hätte? Steht es so, war Apollinaris in keiner Weise ein Quartodecimaner, dann stand er als ein echter Geistesverwandter des Paulus und des vierten Evangelisten, deren Standpunkt die Feier der jüdischen Festtage nicht mehr zuließ, der conservativ-orthodoxen Partei und folglich auch dem Melito von Sardes, welcher Quartodecimaner war, gegenüber.

Noch muß über die streitige Frage Hippolytus, Bischof von Pontus, nahe bei Rom, gehört werden. Daß dieser im dritten Jahrhundert lebende Bischof unter dem Einfluße Roms kein Quartodecimaner war, in welcher Bedeutung dieses Wort auch genommen werde, kann als sicher angenommen werden. Um so auffallender ist es daher, von ihm zu vernehmen, daß die Quartodecimaner noch zu seiner Zeit für ihre Ansicht, daß das christliche Passahfest am vierzehnten gefeiert werden müßte, sich, wie die Quartodecimaner zu Laodicea, auf das Beispiel Jesu nach dem synoptischen Zeugniß beriefen. Die Quartodecimaner bei Hippolytus schlossen so: „Christus hat an diesem Tage das Passah gehalten, darum muß auch ich so thun, wie der Herr gethan hat", (Chron. pasch. p. 12. 13) [1]). Hieraus scheint hervorzugehen, daß der Quartodecimanismus

[1]) Vergl. die dem Hippolytus zugeschriebenen philosophumena, c, 18, wo

welcher in Laodicea auf das Beispiel Jesu nach den Synoptikern sich berief, keine isolirte Erscheinung war, sondern noch im dritten Jahrhundert nach der hierüber mit den römischen Bischöfen Anicet und Victor geführten Streitigkeit, in der abendländischen Kirche sich hören ließ.

Die Streitfrage mit den Quartodecimanern wurde kirchlich zu Gunsten der römischen Partei und also gegen die Ansicht der kleinasiatischen Bischöfe in dem zweiten Jahrhundert auf der Kirchenversammlung zu Nicea 325 entschieden und zwar u. A. aus diesem Grunde, weil es unpassend wäre, bei der Feier dieses Festes, *ἕπεσθαι τῇ τῶν Ἰουδαίων συνηθείᾳ* (Euseb. Vita Const. III, c. 18. Socr. H. E. I, 9, Theodoret H. E. I, 10. Auch bezeugte die Synode in einem Schreiben an die Gemeinde zu Alexandrien ihre Freude, daß auch durch ihre Gebete die Angelegenheit des Passa auf diese Weise entschieden wäre, daß alle Brüder im Osten, welche früher mit den Juden das Passah gefeiert hätten, nun einstimmig mit den Römern und dem Concil das Passahfest feiern (Socr. H. E. I, Theodoret. H. E. I, 9). Hieraus scheint wiederum hervorzugehen, 1) daß die Kirche von Alexandrien schon früher nicht quartodecimanisch gesinnt gewesen war, und man also auch Clemens nicht als mit dem quartodecimaner Melito übereinstimmend fassen darf; 2) daß das Concil in der früheren kleinasiatischen Passahfeier am 14. jüdische Sympathien sah und also auch den Schluß rechtfertigt, daß der antijudaistische Apollinaris die Ansicht der anderen quartodecimanen Bischöfe nicht getheilt haben könne.

Ging aus dem Bisherigen, wenn auch nicht mit vollkommener Sicherheit, welche wegen des Mangels an Hauptquellen, den Schriften über das Passah von Apollinaris, Melito, Clemens, nicht gewonnen werden kann, jedoch mit Wahrscheinlichkeit hervor, daß in Kleinasien zwei Parteien bestanden, eine mehr conservative, welche vertreten in den meisten Bischöfen Kleinasiens, in Uebereinstimmung mit dem Gesetz und dem Beispiel Jesu nach den synoptischen Evangelien, sich an die Feier des jüdischen Passah hielt, mag sie es immerhin zu einem *πάσχα σωτήριον* erhoben haben; eine andere, die

---

ebenfalls die Ansicht bestritten wird von denen, welche behaupten: *δεῖν τὸ πάσχα τῇ τεσσαρεσκαιδεκάτῃ τοῦ πρώτου μηνὸς φυλάσσειν κατὰ τὴν τοῦ νόμου διαταγήν.*

Partei des Fortschritts, vertreten in Apollinaris, welcher in Uebereinstimmung mit dem vierten Evangelium sich gegen die Feier erklärte, und daß die erstere Partei nach Irenäus und dem Brief des Polycrates an Victor nicht nur auf Policarpus, den Schüler des Johannes, sich berief, sondern auch auf diesen Apostel selbst, welcher in der Feier des 14. vorangegangen war, dann folgt hieraus, daß der Johannes der kleinasiatischen Tradition einer Gewohnheit folgte, welche von dem Verfasser des vierten Evangeliums bekämpft wird; dann steht der kleinasiatische Johannes auf Seite der Synoptiker und gegenüber dem vierten Evangelisten und kann also außer andern schon angeführten Gründen auch von dieser Seite keine Rede von der Identität beider sein.

Das Resultat ist: „Der Jünger, welchen Jesus lieb hatte," welcher im vierten Evangelium dargestellt wird als der Jünger, welcher besonders in den Geist Jesu eingedrungen war und schon auf Golgatha das Geheimniß des Kreuzes durchschaut hatte (*μεμαρτύρηκε*) XIX, 35, gleicht weder in seinen äußern Schicksalen, noch nach seinem Charakter, sowie beide von dem vierten Evangelisten dargestellt werden, dem Johannes, dem Sohn des Zebedäus, welchen die Geschichte darstellt. Ebensowenig entspricht der *στύλος* der jerusalemischen Gemeinde, der Apostel der Beschneidung, dem Apostelideal, welches in dem Jünger, „welchen Jesus lieb hatte," von dem vierten Evangelisten gezeichnet wird. Selbst noch in seiner letzten Lebensperiode erhob sich der kleinasiatische Apostel nicht nur nicht zur Höhe des Verfassers des vierten Evangeliums, sondern nicht einmal zu der des paulinischen Christenthums; er vertrat auch damals noch einen Standpunkt, welchem eine consequentere, von dem vierten Evangelium dargestellte Entwickelung des christlichen Geistes später sich gegenüberstellte. Der Evangelist ist also nicht der Johannes der Geschichte, sondern ein idealisirter Johannes, der ideale Jünger, welcher über alle andern Apostel erhaben, die Herrlichkeit des Herrn mit dem Auge des Geistes anschaut und von dem, was er erschaut, Zeugniß ablegt. Daß der Apostel Johannes, obschon nicht genannt, als dieser Zeuge *κατ' ἐξοχήν*, ja als der Verfasser des Evangeliums hingestellt wird, ist kein frommer Betrug, womit der Verfasser, geschützt durch das Ansehen eines berühmten Apostels, seinen Ideen Eingang zu verschaffen suchte, sondern gehört zur Einkleidung seiner Schrift. Es war ebensowenig seine Absicht, eine

Lebensgeschichte Jesu zu schreiben, wie seine Leser glauben zu machen, daß der Sohn des Zebedäus der historische Zeuge von Allem, was er in seiner Schrift erzählt, gewesen wäre. Nicht der historische Johannes nach dem Fleisch, sondern der ideale, vergeistigte Johannes legt hier Zeugniß ab von der Herrlichkeit des Gottessohnes, welcher in dem Jesus der Geschichte sich manifestirt hatte. War der historische Johannes der große Apostel Kleinasiens, dann lag es nahe, daß der Verfasser in dem Christusdrama, das er darstellt, ihn als den Zeugen von des Herrn göttlicher Größe auftreten ließ und ihn zu dem Ideal des wahren Christusschülers erhob, welcher vor allen andern Zeugen den Geist des Meisters erfaßt hatte. Legt der Christus κατὰ πνεῦμα in dem vierten Evangelium Alles, was jüdisch ist und dem Fleisch nach ihm eigen war, ab, so tritt auch der erste der Apostel — und dafür galt Johannes in Kleinasien — hier auf in verklärter Gestalt, entkleidet alles dessen, was fleischlich und jüdisch an ihm gewesen war. So wie der Verfasser Jesum darstellt, hatte Johannes ihn nicht gesehen auf Erden, sondern so nur sah ihn Johannes auf der hohen Entwickelungsstufe, auf welcher der Verfasser das Apostelideal sich denkt. In einer solchen Darstellung Betrug zu sehen, kann nur die Frucht einer Mißkennung der Absicht des Verfassers und des Charakters seiner Schrift sein. Der Evangelist mag immer Johannes als den Verfasser geheimnißvoll andeuten, aber er will darum selbst nicht für Johannes gehalten werden. Seine eigene Person als Schreiber, welche vielleicht Niemand je gekannt hat, tritt hier ganz zurück. Er hat sich hineingedacht nicht nur in den Geist Jesu, sondern ebenso in den Geist eines Jüngers, welcher vor allen Andern diesen Namen zu tragen verdiente, und ohne seine eigene Ehre zu suchen, nichts Anderes bezweckt, als in einem historischen Gewande und mit Zügen, der Ueberlieferung frei entnommen, ein Christusbild darzustellen, wie es nur ein Jünger, welcher die Tiefe des Geistes Jesu erforscht hatte, beschreiben konnte, kann es ihm übel gedeutet werden, die Vorstellung, daß der in Kleinasien gefeierte Apostel Johannes unter der idealisirten Gestalt eines solchen Jüngers, das Evangelium geschrieben habe, mit zur Einkleidung seines dogmatischen Drama's verwendet, und so einen Beweis geliefert zu haben von dem, was der wahre Jünger Jesu in seinem Herrn anschaut und besitzt? Kann es befremden, wenn er, während sich die conservative Partei, wie sonst

auf Petrus und Jacobus, so in Kleinasien auf das Zeugniß des Johannes berief, den Christen die Herrlichkeit des eingebornen Sohnes vom Vater hat zeigen wollen nach dem Zeugniß des Johannes, so wie derselbe nach seinem Scheiden ihm verklärt und vergeistigt vor Augen stand?

§. 2.

Ist der vierte Evangelist der Verfasser der Apokalypse?

Nach Apoc. I, 1. 4. 9, wurde dieses Buch von einem gewissen Johannes geschrieben, daß dieser Johannes der Sohn des Zebedäus war, der Apostel Jesu, war die allgemeine Ansicht in den Kirchen Kleinasiens vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts. Justinus Martyr, welcher übrigens keine Verfasser der von ihm benutzten Schriften des N. T. mit Namen erwähnt, nennt den Verfasser „der Apocalypse" Johannes und bezeichnet ihn näher als *εἷς τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ* (Dial. c. Tr., c. 81). Gegen die Echtheit dieser Worte in dem Text des Justinus läßt sich Nichts vorbringen. Für die Echtheit dagegen spricht der Umstand, daß schon Eusebius diese Worte bei Justin las, H. E. IV, 18 (*Ἰουστῖνος*) *σαφῶς τοῦ ἀποστόλου αὐτὴν* (*ἀποκάλυψιν*) *εἶναι λέγων*). Schon vor Justinus war Papias, Bischof von Hierapolis, derselben Ansicht[1]), während das Zeugniß des Melito, Bischofs von Sardes, welcher nach Euseb. H. E. IV, 26, ein Buch über „die Apokalypse des Johannes" schrieb, zugleich den Beweis liefert, daß bei der herrschenden Partei der Bischöfe in Kleinasien, wozu Melito nach Euseb. H. E. V, 24 gehörte, über die Echtheit dieses Buches nicht der mindeste Zweifel bestand.

Diesem Zeugniß schließt sich weiter der aus Kleinasien stammende Irenäus an, welcher für den johanneischen Ursprung der Apokalypse sich auf das Zeugniß von Presbytern beruft, welche Jo-

---

[1]) Nach Andreas (475) in der Vorrede seines Comment. über die Apokalypse hat u. A. auch Papias *τὸ θεόπνευστον* und *ἀξιόπιστον* dieses Buches bezeugt. Hieraus mag gefolgert werden, daß er auch den apostolischen Ursprung anerkannte. (S. Lücke, Einl. in die Offb. des Joh., p. 525 ff.). Merkwürdig ist es auch, daß Papias, Euseb. III, 39, in Uebereinstimmung mit dem Apokalyptiker den Chiliasmus lehrte.

hannes gesehen hatten, Euseb. H. E. V, 8, zu welchen er außer Papias, wenn nämlich hier der Apostel und nicht (siehe Euseb. III, 39) der Presbyter dieses Namens gemeint ist (*Ἰωάννου ἀκουστής*, c. haer. V, 33), wahrscheinlich auch seinen Lehrer Polycarpus (Iren. III, 3. Euseb. IV, 14) gezählt haben wird. Die späteren Zweifel an der Echtheit dieses Buches haben diesen alten Zeugnissen gegenüber um so weniger Werth, als sie offenbar nicht in historischen Urkunden, sondern in dem immer mehr zunehmenden Widerwillen gegen den von dem Apokalyptiker gepredigten Chiliasmus ihren Grund hatten.

Mit diesem äußeren Zeugniß stimmt der Inhalt dieses Buches vollkommen überein. Glaubte man zu Hierapolis (Papias), zu Sardes (Melito), zu Smyrna (Policarp), wahrscheinlich auch zu Laodicea dem juden-christlichen Charakter der quartodeciman. Partei daselbst zufolge, wogegen sich die freisinnige Partei auflehnte, und, wenn Melito die Ansicht seiner Mitquartodecimaner auch in diesem Punkte vertreten haben sollte, auch zu Ephesus (Polycrates), daß der Apostel Johannes die Apokalypse geschrieben hatte, dann waren es gerade diese Gemeinden, Sardes, Apoc. III, 1. Smyrna, v. 8, Laodicea II, 14, Ephesus II, 1, mit welchen der Verfasser der Apokalypse als Oberaufseher in Beziehung stand. Auch stimmen des Verfassers heftiger und exclusiver Charakter, seine Vorliebe für das Judenthum, seine apokalyptischen Betrachtungen vollkommen überein mit dem Boanerges der Geschichte, dessen exclusive und sinnlich jüdische Denkweise über das Gottesreich uns aus den Synoptikern klar geworden ist (S. 379), welcher selbst noch nachher, Gal. II, 9, die Grenzen des Judenthums nicht überschritt und nach der Tradition diesen Standpunkt auch später in Kleinasien nicht verlassen hat (S. 385—396). Bestehen demnach hinreichend äußere und innere Zeugnisse für die Echtheit der Schrift, sind die Zweifel in der Kirche vom dritten bis zum fünften Jahrhundert (Cajus, die Partei der Aloger, Dionysius Al. u. s. w.) rein dogmatischer Art, verwarf die neuere Kritik (Lücke) die Echtheit, weil sie von dem johanneischen Ursprung des vierten Evangel. ausging; scheinen auch die von Volkmar gegen die Echtheit angeführten Gründe [1]) zu schwach, um eine so stark beglaubigte Ueberzeugung der früheften Kirche in Kleinasien Lügen zu strafen, und ist also, wenn auch nicht mit vollkom-

[1]) Comment. zur Offenbarung Johannes, 1862, p. 38 — 43. Seine Haupt-

mener Sicherheit, so doch mit Wahrscheinlichkeit Johannes, der Apostel Kleinasiens, für den Verfasser dieses Buches zu halten, welches, wie es selbst anzeigt, schon von dem Jahre 68, unter Galba, datirt, c. XVII, 10, dann fragt sich, ob dieser Johannes auch für den Verfasser des nach ihm genannten Evang. gehalten werden kann.

Hiergegen spricht schon die große Verschiedenheit im Stil, welche zwischen beiden Schriften sogleich auffällt. So alexandrinisch-griechisch das vierte Evangelium in dieser Hinsicht ist, so jüdisch-hebräisch ist der Apokalyptiker in seinem Ausdruck. Doch nicht nur ist der Stil merklich verschieden, sondern auch die ganze Denk- und Anschauungsweise differirt so sehr, daß der vierte Evangelist in allen dogmatischen Punkten dem Apokalyptiker schnurstracks entgegen steht und man viel eher annehmen kann, er habe eine Streitschrift gegen die Apokalypse schreiben, als selbst der Apolyptiker sein wollen. Zwar nennt der letztere Jesus das „Wort Gottes", XIX, 13, aber dieses ist nicht der metaphysische Logos, welcher Fleisch wurde, sondern einfach der Ausdruck von dem, was der Messias war als der Träger und Verkündiger des Wortes Gottes. Der Christus der Apokalypse trägt zwar den Jehovanamen, XXII, 13 vgl. I 8, aber ohne Gott zu sein, von welchem er unterschieden wird, I, 1. 2. 4. 5. 6. 9. III, 2. V, 9. XIV, 1. 4 und welchen er „seinen Gott" nennt, II, 7. III, 2. 12. Der Messias, obschon unter einem idealen Gesichtspunkt ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ, III, 14, ist ein Sohn Israels, ein Sproß aus der Wurzel Davids, V, 5, mit einem Wort, die Erfüllung der alten Messiasprophetie, eine Vorstellung, welcher der metaphysische Gottessohn des vierten Evangelisten, welcher kein Sohn Israels, wenigstens nicht nach dem Geist, ist und nicht von David stammt, sondern durch eine geistige Zeugung, „von dem Vater ausgeht", schnurstracks gegenüber steht. Ist der vierte Evangelist dem Judenthum fremd, nimmt er gegen alles, was jüdisch (Ἰουδαῖος) ist, eine feindliche Stellung ein, so daß Ἰουδαῖος bei ihm soviel wie Gegner Jesu bedeutet, so ist dagegen die Bezeichnung „jüdisch" bei dem Apokalyptiker der Ehrenname, welchen der wahre Bekenner Jesu

---

gründe sind: 1. der Verfasser unterscheidet sich von dem Seher Johannes, I, 1. 4. und von den 12 Aposteln, XXI, 14. 2. Die rabbinische, dem Verfasser eigene Gelehrsamkeit stimmt nicht recht mit der Person des gewesenen Fischers aus Galiläa.

trägt. Die Ungläubigen, welche er bekämpft, behaupten, daß sie Juden sind, aber sie sind es nicht, II, 9. Die christliche Kirche, welche den Verfolgungen von Seiten der Heiden ausgesetzt ist, ist keine andere als die Fortsetzung der israelitischen Gotteskirche, dargestellt wie eine Frau, an deren Haupt ein Diadem mit zwölf Sternen glänzt, XII, 1. Die Vertreter der christlichen Gemeinde vor dem Thron des Lammes sind $24 = 2 \times 12$ Aelteste und $144000 = 12 \times 12$tausend Selige; der überwindende Messias heißt λόγος τοῦ θεοῦ, XIX, 13, ein Name von 12 Buchstaben, die neue Gottesstadt hat 12 Thore, von 12 Engeln bewacht, worauf die Namen der 12 Stämme Israels geschrieben stehen, XXI, 12. Daß in dem Gottesreich, wozu auch die Heiden treten, Israel den ersten Rang bekleidet, ist klar aus VII, 4 ff., wo erst die 144000 genannt werden, nämlich 12tausend aus jedem Stamm, welche den Thron des Lammes umgeben (XIV, 1—3), welchen dann weiter VII, 9 eine unzählbare Schaar „aus allen Völkern, Geschlechtern, Nationen und Zungen" hinzugefügt wird. Welch eine große Differenz zwischen diesem rein alt-testamentlichen Universalismus und dem des vierten Evangelisten, bei welchem zwischen den Schafen aus Israel und denen aus der Heidenwelt nicht der geringste Unterschied gemacht wird, und Jesus mit Hinblick auf die Griechen, welche ihn zu sehen verlangen, von der Ernte der Heidenwelt weissagt, wo er geistig wiederleben werde, XII, 24! Ist der Apokalyptiker ganz Israelit und glüht er von heftigem Zorn gegen das antichristliche Heidenthum, worüber die Schalen der göttlichen Rache ausgegossen werden, so hat dagegen der Evangelist eine große Vorliebe für die Heiden und dagegen glühenden Widerwillen gegen das antichristliche Judenthum. Steht der vierte Evangelist auf dem Standpunkt einer veredelten griechischen Gnosis, wobei das Christenthum mit großer Freisinnigkeit an keine jüdischen Formalitäten gebunden ist, so begnügt sich der Apokalyptiker nicht damit, vor dem Mißbrauch der christlichen Freiheit zu warnen, sondern greift in der Bekämpfung einer falschen Anwendung der christlichen Freisinnigkeit das freie Princip selbst an, mißbilligt das Essen der εἰδωλόθυτα, was Paulus den γνωστικοί zugestand und nur als bedenklich mißbilligte, wenn es geschähe, die Schwachen zu ärgern, 1. Cor. VIII, für sich selbst und bezeichnet, ohne, wie Paulus, die wahre Freisinnigkeit von der falschen zu unterscheiden, die Partei, welche von der jüdischen Beschränktheit in der Vermeidung von heid-

nischen Mahlzeiten und dem Essen von Opferfleisch vermöge der christlichen Freiheit sich freigemacht hatte, mit dem Schimpfnamen Bileamiten und auch der abgöttischen Isabel II, 14. 15. 20. Der Apokalyptiker legt weiter dem Apostolat großen Werth bei; die Namen der 12 Apostel stehen sogar geschrieben auf den 12 Fundamenten der neuen Gottesstadt, XXI, 14; der vierte Evangelist will von dem „Apostolat" Nichts wissen und erhebt seinen idealen Johannes über alle andern Apostel, welche Jesus nach dem Fleisch gekannt hatten (S. 381—385). Der Apokalyptiker hält fest an dem Tempel zu Jerusalem, erwartet ein neues Jerusalem und einen neuen Tempel in dem bevorstehenden Messiasreich und weissagt die nahende Wiederkunft Jesu, eine leibliche Auferweckung der Todten durch Jesus, welcher den Hades entriegelt, erst der Frommen und danach aller, das jüngste Gericht und eine Christusherrschaft auf Erden 1000 Jahre lang; alles Ideen, deren Gegentheil man im vierten Evangelium lesen kann. In der Apokalypse ein Hades und für die Märtyrer ein Himmel; im vierten Evangelium kein Hades, sondern der Himmel, das Vaterhaus für alle, welche glauben; dort eine leibliche Auferstehung jenseits des Grabes, hier eine sittliche Auferstehung, welche schon auf Erden beginnt; dort ein zukünftiges Gericht, hier ein innerliches Gericht schon in diesem Leben; dort eine sichtbare Wiederkunft Jesu, welche schon in kurzer Frist stattfinden würde, hier ein fortdauerndes geistiges Kommen Jesu in dem Herzen der Seinen; dort ein neues Jerusalem und ein neuer Tempel, hier eine Religion, welche von Jerusalem unabhängig ist, mit einem Wort, dort ein Christenthum, welches noch ganz auf jüdischen Grundlagen ruht, hier ein Christenthum, welches nach Form und Inhalt mit dem Judenthum für immer gebrochen hat. Können diese beiden Schriften, so himmelweit verschieden, von derselben Hand herrühren?

Um dieses wahrscheinlich zu machen, hat man auf die Anzahl von Jahren hingewiesen, welche zwischen der Entstehung der Apokalypse ums Jahr 68 und des Evangeliums, wie man annimmt, ums Jahr 90 geschrieben (Johannes sollte ja gelebt haben bis in die Zeiten Trajans, Iren. c. haer. II, 22, III, 3), verlaufen seien. Wie konnten nicht die Ideen des Apostels in dieser Zwischenzeit von mehr als 20 Jahren sich modificirt haben, sein früheres Hebräisch-Griechisch durch seinen Aufenthalt in einer griechischen Umgebung gereinigt worden sein, und welch eine Veränderung mußte nicht der

inzwischen vorgefallene Untergang der Stadt und des Tempels in seiner Anschauung vom Judenthum und in seiner Eschatologie herbeiführen!

Daß eine solche Veränderung des Standpunktes an sich und auch bei einem Apostel möglich ist, geht ja am deutlichsten aus dem Beispiel des Paulus hervor, welcher aus einem hartnäckigen Vertheidiger des Judenthums der große Apostel der Heiden geworden ist. Auch bei Petrus weist die Geschichte auf eine Aenderung hin, welche unter dem Einfluß der Ereignisse und der Predigt des Paulus in seiner früheren Denkweise stattfand. Der frühere ängstliche Apostel der *περιτομή* lebte ja zu Antiochien *ἐθνικῶς* und wurde von Paulus nicht wegen seiner Denkweise, sondern wegen seiner Menschenfurcht getadelt, welche ihn, sobald die Männer des Jacobus nach Antiochien kamen, die Partei der Freisinnigen meiden ließ, eine Schwachheit, welche Paulus mit dem Namen „*ὑπόκρισις*“ bezeichnete, weil er durch dieses Betragen sich anders gab, als er war. So wäre es an sich allerdings möglich, daß auch bei Johannes in späterer Zeit eine Aenderung seiner Denkweise eingetreten wäre, und daß der Johannes der Apokalypse sich allmälig zu dem Johannes des vierten Evangeliums entwickelt hätte. Aber wenn dies an sich auch denkbar ist, ist es darum auch wirklich geschehen? Wo werden wir in den späteren Schriften, welche dem Johannes zugeschrieben werden, auch nur mit einem einzigen Wink auf eine solche Veränderung der Denkweise hingewiesen? Wo ist in den kleinasiatischen Berichten über Johannes von einem solchen ins Auge fallenden und radicalen Bruch mit einem früheren Standpunkt auch nur die mindeste Spur? Hatte der Apostel Johannes später in Kleinasien die Anschauungsweise des vierten Evangelisten vertreten, woher erklärt es sich denn, daß Polycarpus (160) und Polycrates (190) sich für den Quartodecimanismus auf den feiernden Johannes berufen, wenn dieser doch gegen das Ende seines Lebens mit der Feier der Feste (*τηρεῖν*) gänzlich gebrochen hatte? Woher weiter dann, daß derselbe Polycrates keinen andern Johannes kennt, als den Johannes *μάρτυς* der Apokalypse, Apoc. I, 1. 9 (*ὃ ἐγενήθη ἱερεὺς, τὸ πέταλον πεφορηκὼς καὶ μάρτυς καὶ διδάσκαλος*)? Ein solcher Uebergang des Apostels zu einem ganz entgegengesetzten Standpunkt ist ferner nicht wahrscheinlich, wenn man die Lebenszeit beachtet, wo die höhere Entwickelung hätte anfangen müssen. Angenommen, Johannes war

in dem Jahre 28 oder 29, als er von Jesus unter die Zahl seiner Träger aufgenommen wurde, erst 20 Jahre alt, dann hatte er im Jahre 68, worin die Apokalypse geschrieben ist, ein Alter von 60 Jahren erreicht. — Nun kann man fragen, nicht ob Jemand auch nach dieser Lebenszeit seine Anschauung verändern kann, worüber kein Zweifel sein kann, sondern ob es wahrscheinlich ist, daß ein Mann, wie Johannes, welcher als Apostel bis zu seinem 60. Lebensjahre hin seine Ueberzeugung festgehalten hat, nach dieser Zeit, ich sage nicht in einigen Punkten, seine Ansichten geändert habe, sondern so ganz ein anderer geworden sei, daß der Jude in einen Griechen, der jüdische Messiasgläubige in einen Gnostiker verwandelt sei und selbst in der Sprache und im Ausdruck so sich selbst ungleich geworden sein soll, daß in dem Stil des vierten Evangelisten der frühere Apokalyptiker bei einer unparteiischen Vergleichung nicht mehr wieder zu erkennen ist. Ist es ferner wahrscheinlich, daß der visionäre Verfasser der Apokalypse der innige Mystiker geworden sei, wie der vierte Evangelist uns vor Augen steht? Paulus ist auch ein anderer geworden, wer aber kennt nicht in manchen Stellen seiner Briefe, in seinem ganzen dialectischen Stil, auch bei der großen Veränderung, welche in ihm stattfand, noch immer den früheren Schüler des Gamaliel wieder? War es anders bei Petrus? Zeigt der Petrus, welcher zu Antiochien aus Menschenfurcht seine Ueberzeugung verleugnet, wenn auch veredelt, nicht noch denselben Charakter, wie der Petrus auf dem Platz im Pallast des Caiphas? Welche Spuren findet man dagegen bei dem Verfasser des vierten Evangeliums, welcher Jesus darstellt als das vollkommene Ebenbild des Gottes der Liebe und als denjenigen, in welchem die Wahrheit und Gnade wirklich geworden sind, von dem früheren Apokalyptiker, dessen Christus ein Messias der Rache ist, welcher nicht durch die Macht der Wahrheit die Welt überwindet, sondern den Seinen vorspiegelt, daß sie mit einer eisernen Ruthe die Völker weiden würden, II, 27? Kann der Mann, welcher bei dem Anblick Jesu zittert und als ein Todter vor seine Füße fällt, I, 17, der Jünger sein, welcher einst an der Seite des Herrn lag und vor allen seinen Mitaposteln voraus sein Vertrauen und seine Liebe besaß? Hat endlich das vierte Evangelium das Aussehen, ein Product des Alters zu sein, wie die Behauptung, daß Johannes es viele Jahre nach der Apokalypse geschrieben habe, anzunehmen gebietet? Das Resultat ist:

Wenn der Verfasser der Apokalypse der Apostel Johannes ist, dann kann dieser das vierte Evangelium nicht geschrieben haben?

§. 3.

Ist der vierte Evangelist ein palästinensischer Jude?

Ist die Annahme, daß der Apostel Johannes im vierten Evangelium von Christus Zeugniß abgelegt hat, keine historische Thatsache, sondern Einkleidung, dann entsteht die Frage: wer war denn der Verfasser?

Daß er kein Zeitgenosse Jesu war, dessen Autopsie die historische Realität des Erzählers verbürgt, versteht sich von selbst. Dieselben Gründe, welche es unmöglich erachten lassen, daß ein Apostel geglaubt haben sollte, mit dem Weltschöpfer an einem Tisch gesessen zu haben, und welche den Berichten des vierten Evangeliums gegenüber den historischen Charakter der Synoptiker, besonders des Markus ins Licht stellen, sprechen auch ebenso gegen die Annahme, daß ein anderer Augenzeuge dieses Evangelium geschrieben haben sollte. Der Evangelist ist offenbar kein Augenzeuge und von dem Schauplatze der Ereignisse entfernt. War er dann doch, wenn auch kein Zeitgenosse und Augenzeuge, ein palästinensischer Jude? Auch dies ist unwahrscheinlich, die Sprache sowohl wie die Ideen, ja die ganze Weltanschauung, welche diesem Evangelium zu Grunde liegen, (S. 244—250) sind von der religiösen, in Palästina herrschenden Denkweise so entfernt und bezeichnen so sehr die Formen der griechischen Gnosis, daß diese Schrift unmöglich einen palästinensischen Ursprung haben kann.

Bei den palästinensischen Juden finden wir nach dem A. T. eine Erschaffung der Welt; bei dem vierten Evangelisten Bildung aller Dinge aus dem vorhandenen Stoff. Bei jener Schöpfung aus Nichts; hier Bildung vermittelst des Logos. Bei jenen zwei αἰῶνες, hier zwei κόσμοι; dort ein Hades, hier der Himmel als der zukünftige Aufenthaltsort der Frommen; dort Auferstehung der Todten, hier ein unmittelbares Hinübergehen der Gestorbenen in Gott; dort ewiges Leben und Gericht jenseits des Grabes, hier ewiges Leben und innerliches Gericht, welche schon auf Erden anfangen. Der Messias, nach der palästinensischen Theologie ein Davidssproß, ist hier der Eingeborne des Vaters, nicht der König

Israels, sondern der König der Wahrheit, kein Israelit aus Israel, sondern der Menschensohn, welcher nicht ausschließlich Israel, sondern der Menschheit angehört. Die aufs engste mit Israels nationaler Existenz und dem Tempel zu Jerusalem verbundene Religion in Palästina ist im vierten Evangelium unabhängig sowohl von Jerusalem als Garizim. Der Heide hat Zutritt zum Gottesreich, auch ohne vorher als Proselyt auf den Stamme Israels gepfropft zu sein. Das A. T. oder das Gesetz, das Grundgesetz der israelitischen Theokratie ist wie ein Schatten der zukünftigen Dinge ganz dahin, nachdem Weissagung und Typus in Christus erfüllt sind. Dies Alles geht nicht nur über den Standpunkt des Apokalyptikers, sondern in manchen Punkten über die Anschauungsweise selbst eines Paulus schon hinaus. Von der jüdisch-palästinensischen Terminologie wird daher in dem vierten Evangelium gar Nichts angetroffen. Ausdrücke wie *ἀναγέννησις, παλιγγενεσία, αἰὼν οὗτος* und *μέλλων, ᾅδης, γέεννα, καθῆσθαι ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως* (*θεοῦ*), *υἱοὶ θεοῦ, κληρονομεῖν τὴν γῆν, δικαιοῦσθαι* und andere Ausdrücke, deren Paulus noch theilweise sich bedient, werden hier vergeblich gesucht und Hebräismen nur selten und dann noch zuweilen, wie *χαρᾷ χαίρειν*, III, 29, nur scheinbar (Winer, Gram. §. 32, 2) angetroffen. Dagegen versetzt uns die metaphysische Terminologie des Evangelisten in Uebereinstimmung mit seiner Denkweise (*ὁ λόγος, ἡ, ἀλήθεια, ἡ ζωή, τὸ φῶς, ἡ σκοτία, ὁ παράκλητος, ὁ μονογενὴς ἐξέρχεσθαι ἐκ τοῦ θεοῦ, καταβαίνειν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, τὰ ἐπουράνια, θεωρεῖν, θεᾶσθαι, ὁρᾶν* in geistigem Sinn, *ἄνωθεν γεννηθῆναι, ἀληθινός* zur Bezeichnung desjenigen, was zu dem *κόσμος ἄνω* gehört, *γινώσκειν*, von der Erkenntniß der überirdischen Wahrheit) ganz auf den Boden der damaligen griechischen Gnosis, so wie sie in dem alexandrinischen Buch der Weisheit, bei Philo und in den Fragmenten der alexandrinischen Gnostiker des zweiten Jahrhunderts, besonders der Valentinianer, sich findet.

Ist es somit unwahrscheinlich, daß der Verfasser ein palästinensischer Jude gewesen ist, so kann derselbe Schluß auch aus der mangelhaften Kenntniß, welche der Verfasser von jüdisch-palästinensischen Zuständen und der Localität des Landes zu besitzen scheint, gezogen werden. Hierher rechnen wir die Verwechselung von Galiläern und Juden, VI, 41. 59 (254), die Verbindung von „Pharisäern und Hohenpriestern“ (258), die Erwähnung des Hannas als „Hohen-

priester" und des Caiphas als des Hohenpriesters dieses Jahres (300—304), den griechischen Namen Nicodemus für einen jerusalemischen Rabbi (269), die unhistorische Bemerkung, daß aus Galiläa keine Propheten aufstehen (255), die Darstellung der Maria, der Frau des Kleophas, als der Schwester der Mutter Jesu, in Folge dessen zwei Schwestern denselben Namen tragen (316), die unbestimmte Anzeige des Festes, V, 1, in Verbindung mit der Bemerkung, daß weder das Passahfest, noch das Laubhüttenfest gemeint sein kann und das Purimfest, welches man hier anzutreffen geglaubt hat, keine besondere Reise nach Jerusalem erforderte; das Unerweisliche und Unwahrscheinliche der hier als gemeiner Brauch dargestellten Gewohnheit, auf dem Festmahl zuerst den besten Wein und dann den minder guten zu gebrauchen, II, 10. Auch läßt sich fragen, ob es historisch richtig ist, daß der neue Tempel in sechs und vierzig Jahren gebaut war, II, 20, was eine Vollendung des Baues schon zu Jesu Zeit vorauszusetzen scheint, während es feststeht, daß die Vollendung dieses Baues erst unter Herodes Agrippa II stattfand (Joseph. Antiq. XX, 9, 7), und die Uebersetzung „sechs und vierzig Jahre ist an diesem Tempel gebaut worden" nicht dem Sinn der Worte zu entsprechen scheint. Weiter fehlt jede antiquarische Stütze zur Rechtfertigung des üblen Rufes, worin nach Nathanael das Städtchen Nazareth schon damals gestanden haben sollte, so daß die Frage entsteht, ob in diesem, auch aus andern Gründen unhistorischen Bericht (259. 262) keine unwillkürliche Anticipation des Widerwillens stattfinde, welchen die schlechte, Jesus später zu Theil gewordene Aufnahme zu Nazareth den Christen einflößte. Daß Nazareth ein kleiner Ort war, genügt nicht, um die Frage Nathanaels zu rechtfertigen. Auch Bethlehem war klein. Ebensowenig kann die Befremdung des Nathanael hieraus erklärt werden, daß der Messias aus Nazareth kommen sollte. Nathanael fragt ja nicht: Kann aus Nazareth der Messias, sondern: „Kann aus Nazareth etwas Gutes kommen?" und setzt damit voraus, daß die Nazarethaner in üblem Rufe standen, eine Voraussetzung, welche sich aus der jüdischen Archäologie nicht auf vollkommene Weise aufklären läßt. Ebenso fehlt es an jedem sonstigen Bericht über die Tradition IV, 12, obschon die Möglichkeit zugestanden werden muß, daß sie unter den Samaritern wirklich bestand.

Weniger Schwierigkeit hat V. V, 2, daß der Badeort Be-

thesda, wie das Präsens ἔστι anzudeuten scheint, noch als existirend angenommen wird, nachdem zur Zeit der Entstehung dieses Evangeliums Jerusalem bereits lange verwüstet war. Ungereimt wäre es, anzunehmen, daß der Verfasser, wer er übrigens auch sein möge, dieses Ereigniß nicht gewußt haben sollte. Das Natürlichste ist hier, das Präsens zu erklären aus der Absicht, den Leser selbst auf den Schauplatz des Ereignisses zu versetzen. Der Verfasser erzählt als Augenzeuge in der Form Jemandes, welcher von Dingen spricht, welche während seines Verkehrs mit Jesus noch bestanden (vgl. μαρτυρεῖ, I, 15. ἔστι, I, 19 u. and. Stellen). Eine andere Frage ist es, ob das Bestehen von Bethesda, das unter den Badeplätzen oder Teichen zu Jerusalem, welche Josephus aufgezählt, de bell. Jud. 5. 3. 2. 5. 4. 2. 5. 11. 4. ebensowenig vorkommt, wie „das Schafthor," wovon Neh. III, 32, XII, 39 die Rede ist, historisch nachgewiesen werden kann, oder ob die Erwähnung und Bezeichnung dieses Badeplatzes zu der Einkleidung des Dramas gehört, wie der Name בֵּית חִסְדָּא (Haus der Barmherzigkeit) würde vermuthen lassen können. Auch kann die Frage aufgeworfen werden, ob vielleicht Bethesda, welches ursprünglich nur dazu diente, die Bestimmung dieser Einrichtung anzudeuten, von dem Evangelisten für einen Eigennamen (ἡ ἐπιλεγομένη (λεγομένη) Ἑβραϊστὶ Βηθεσδά) gehalten worden ist?

Daß der Evangelist mit den Localitäten des Landes nicht genau bekannt ist, geht weiter aus dem hervor, was früher S. 795 von uns bemerkt ist über die Lage von einem Bethanien in Peräa und aus den fruchtlosen Versuchen, sich zu Gunsten der Authentie dieses Evangeliums, aus dieser Ungelegenheit zu retten. Auch „Enon nahe bei Salim" III, 23 verursacht wegen der unbekannten Lage Schwierigkeit. An Salim zu denken, welches nach dem Onomastikon des Eusebius acht römische Meilen d. i. drei Stunden südlich von Scythopolis (Bethschean) lag, stimmt, da Scythopolis in dem nördlichen Theil von Samarien lag, nicht mit der Annahme des Evangelisten, III, 22. IV, 3, daß die Begebenheit, III, 23 ff. in Judäa stattfand, und würde in diesem Fall als ein geographischer Irrthum angesehen werden müssen. Ebenso unsicher ist es, ob bei der Verschiedenheit der Schreibweise der Namen Σελεὶμ καὶ Αἰν zwei Orte in dem Stamm Juda, Jos. XV, 32. LXX, Cod. Al. Hebr. עַיִן u. שִׁלְחִים hier gemeint sind, und wenn ja, ob diese Orte, die seitdem nirgends

vorkommen, auch noch zu Jesu Zeit bestanden. Sollte auch hier vielleicht aenon (Chald. עינן ainawân) der Plural von עין Brunnen, ebenso wie Bethesda kein Eigenname gewesen sein, sondern einfach einen Ort bezeichnet haben, welcher wegen seines Ueberflusses an Wasserbrunnen ganz besonders geeignet war zum Taufplatz (*ὅτι ὕδατα πολλὰ ἦν ἐκεῖ*), und der Evangelist eine Tradition, daß Johannes der Täufer an einem wasserreichen Ort nahe bei Salim getauft hatte, aus Mißverständniß des Appellativums aenon, so verstanden haben, als wäre aenon der Name einer Stadt oder eines Fleckens?

Zu den geographischen Schwierigkeiten gehört ferner die Namensveränderung von Sichem und Sychar, IV, 5 (S. 271) und das Mißverständniß, XVIII, 1, als wäre Kidron (קִדְרוֹן), der Name eines bekannten Baches, der Genit. plural. von *κέδρος*, ceder (*χείμαρρος τῶν κέδρων*) (76. 279). Hieraus würde zugleich hervorgehen, daß der Evangelist, wie andere ausländische Juden, mit der hebräischen Sprache nicht sehr vertraut gewesen ist. Daß er derselben ganz unkundig gewesen sei, ist nicht wohl anzunehmen wegen der Erklärungen der hebräischen Wörter, welche in seinem Buch sich finden. Sogar weiß er offenbar, IX, 7, daß Siloam eine veränderte Schreibart war von Siloah (שִׁלֹחַ), Jes. VIII, 6, und die Richtigkeit seiner Uebersetzung *ἀπεσταλμένος* wird gegen die Einwendung, daß dieses Particip dem שִׁלֹחַ entspricht, von Hitzig, ad Jes. VIII, 6, vertheidigt. Ob er jedoch so vertraut damit gewesen sei, wie man es von einem gebornen Palästinenser erwarten darf, ist nach allem Bisherigen sehr zu bezweifeln. Warum verändert er Simon, „Sohn des Jonas" in Simon, „Sohn des Johannes", I, 43 (70. 263)? Hielt er diese Namen für gleichbedeutend? Wozu endlich Erklärungen von allgemein bekannten Wörtern, wie des Messias, I, 42, IV, 43, des Kephas I, 43, Rabbi I, 39? Wußte man denn in Kleinasien nicht, daß Messias der Gesalbte und Kephas der Fels bedeutet? Sind nicht solche Erklärungen des überaus Bekannten ein Beweis, daß der Verfasser wenig mit dem Hebräischen vertraut war? Ist es ferner richtig, wenn der Verfasser in der Uebersetzung von רַבּוֹנִי (mein großer Meister) XX, 16, das Pronomen nicht beachtet, und läßt sich beweisen, daß das Jod in Rabboni für nichts anderes als für ein jod paragogicum zu halten ist?[1])

[1]) Siehe Beth, Biblisches Wörterbuch, über das Wort Rabbi.

In dem Citiren von Stellen aus dem A. T. folgt der Evangelist meist der alexandrinischen Uebersetzung; zuweilen buchstäblich, XIX, 24 (vgl. Ps. XXII (XXI), 19), XXII, 38 (vgl. Jes. LIII, 1), X, 34 (vgl. Ps. LXXXII (LXXXI), 6; zuweilen mit geringer Abweichung, XV, 25: *ἐμίσησάν με δωρεάν* (vgl. Ps. LXIX (LXVIII), 5, XXXV (XXXIV), 19, *οἱ μισοῦντές με δωρεάν*); VI, 31: *ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς φαγεῖν* (vgl. Ps. LXXVIII (LXXVII), 24: *ἄρτον οὐρανοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς*); XIX, 36: *ὀστοῦν οὐ συντριβήσεται αὐτοῦ* (vgl. Exod. XII, 46, *ὀστοῦν οὐ συντρίψετε ἀπ' αὐτοῦ* u. Ps. XXXIV (XXXIII), 21: *συντριβήσεται*); I, 23: *εὐθύνατε τὴν ὁδὸν κυρίου* (vgl. Jes. XL, 3: *ἑτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ*). Noch freier allegirt er, VI, 45, wo nur der Ausdruck *διδακτοὶ θεοῦ* aus Jes. LIV, 12 (LXX) genommen ist. Wie er bei diesen Abweichungen, der natürlichen Folge des Citirens aus dem Gedächtniß, doch unter den Einfluß der LXX steht, geht hervor aus XII, 40, wo *τετύφλωκεν αὐτῶν τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ ἐπώρωσεν αὐτῶν τὴν καρδίαν* sowohl von dem Hebräischen, Jes. VI, 9. 10, als auch von den LXX abweicht, aber dagegen *μὴ ἴδωσι τοῖς ὀφθαλμοῖς* (LXX, *μή ποτε ἴδωσι τοῖς ὀφθ.*) den Einfluß der LXX erkennen läßt, was besonders sichtbar ist in *ἰάσομαι αὐτούς*, wo der Evangelist mit den LXX, ebenso wie Matth. XIII, 15, von dem Grundtext וְרָפָא לוֹ (auf daß man es nicht heile, vgl. Mc. IV, 12: *μή ποτε ἀφεθῇ αὐτοῖς*) abweicht. Daß die Abweichungen von den LXX nicht durch den hebräischen Text bedingt werden, geht auch aus XII, 15 hervor, wo *μὴ φοβοῦ* u. *καθήμενος* nicht den LXX (*χαῖρε σφόδρα* u. *ἐπιβεβηκώς*), aber auch nicht dem Hebräischen (Zach. IX, 9) entspricht. Bemerkenswerth ist auch die Weglassung des membrum parall., was Matth. XXI, 2 Anlaß gab, neben dem Esel noch ein Füllen zu erwähnen. Der Evangelist, welcher nur von einem *ὀνάριον* weiß, zieht in *πῶλον ὄνου* (LXX *πῶλον νέον*, hebr. בֶּן־אֲתֹנוֹת) die zwei parallelen Glieder des Verses zusammen. Wird die Schriftstelle hier nach der Thatsache, worauf sie bezogen wird, geändert, so findet dasselbe statt, II, 17, wo der Evangelist, abweichend von dem hebräischen Text und dem der LXX, für *κατέφαγε* schreibt *καταφάγεται*, weil Jesus nicht, wie der Psalmist, von Eifer für Gottes Haus verzehrt war, sondern in demselben Augenblick verzehrt wurde d. i. von Eifer brannte. Dem hebräi-

schen Text näher als dem der LXX kommt das Citat, XIII, 18: *ὁ τρώγων μετ' ἐμοῦ τὸν ἄρτον ἐπῆρεν ἐπ' ἐμὲ τὴν πτέρναν αὐτοῦ* (vgl. Ps. LXI (LV), 10. LXX: *ὁ ἐσθίων ἄρτους μου*) (Hebr. sing. לַחְמִי). Frei citirt mit Veränderung des Textes der LXX *ἐμεγάλυνε ἐπ' ἐμέ* (hebr. הִגְדִּיל) ist ferner *ἐπῆρε*, wodurch der Sinn des ursprünglichen Textes besser wiedergegeben wird. Jedoch dürfen wir nicht annehmen, daß der Evangelist selbst es für besser gefunden habe, הִגְדִּיל durch *ἐπῆρε* als durch *ἐμεγάλυνε* zu übersetzen. Es waren ja noch andere griechische Uebersetzungen im Umlauf, deren Text, besonders wenn der der LXX unverständlich war, im täglichen Gebrauch und bei dem Citiren nach dem Gedächtniß, dem der LXX vorgezogen wurde. Dies Letztere geht Joh. XIX, 37 ganz verändert hervor aus dem Citat nach Zach. XII, 10: *ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν* (hebr. דָּקַר), wo d. LXX, welche für דָּקַר falsch דָּקַר (tanzen) (*ἀνθ' ὧν κατωρχήσαντο*) lasen, nach dem hebr. Text verbessert ist. Daß hieraus nicht gefolgert werden darf, daß der Evangelist die LXX nach dem hebräischen Text verbessert habe, geht daraus hervor, daß diese verbesserte Uebersetzung sich schon Apoc. X, 7 findet und unabhängig sowohl von dem Evangelisten als von dem Apokalyptiker, bei Justinus an verschiedenen Stellen vorkommt[1]).

Resultat: Ein Schriftsteller, welcher, wie der vierte Evangelist, mit den Sitten, Gebräuchen und Localitäten, ja, wie es scheint, mit der Sprache des damaligen Palästina's nicht allzusehr vertraut ist, und überdies von einer gnostisch-griechischen, dem A. T. und Palästina ganz fremden Weltanschauung ausgeht, kann nicht für einen palästinensischen Juden gehalten werden.

§. 4.

Ist der vierte Evangelist ein Jude?

Geht aus dem Vorhergehenden hervor, daß der Verfasser nicht unter den palästinensischen Juden gesucht werden darf, so bleibt die Frage noch übrig, ob er trotzdem doch für einen ausländischen Juden gehalten werden kann. Gegen diese Annahme kann nicht

---

[1]) Sieh Niermeyer, Over de Johann. schriften. pag. 198. 199.

die griechisch-alexandrinische Form vorgebracht werden, worin dieses Evangelium abgefaßt ist, auch nicht seine allegorische Methode, noch auch der höchst freie, universalistische Standpunkt, welchen der Verfasser gegenüber den jüdisch-christlichen Anschauungen einnimmt. Das erste hatte er gemein mit dem alexandrinischen Buche der Weisheit, mit dem jüdischen Philosophen Philo und mit dem wahrscheinlich jüdischen Verfasser des Briefes an die Hebräer, in dem Uebrigen war ihm der Weg gebahnt von Paulus, dem jüdischen Manne aus Tarsus, dem Schüler Gamaliels. Größere Schwierigkeiten für die Annahme, daß er ein Jude von Geburt war, liegen in der feindlichen Art und Weise, in welcher er sich dem Judenthum entgegengesetzt, und von den Juden wie von einer Nation spricht, welcher er sich gänzlich fremd fühlt. Ist Paulus, obschon er sich über den jüdischen Standpunkt erhebt, doch immer noch voll Sympathie für Israel und unerschöpflich im Aufzählen der hohen Vorrechte des auserwählten Volkes Gottes, woraus Christus, der Sohn Davids, entsprossen war, und trägt er selbst dem ungläubigen Israel, als seinen Brüdern nach dem Fleisch, die feurigste Liebe entgegen, so bemerken wir hiervon bei dem vierten Evangelisten Nichts. Ist ihm das Alte Testament als heilige Schrift unverletzlich, so ist es ihm doch, wie wir früher bemerkten, (141—144. 251 ff.), nichts mehr als Prophetie und Typus, und die organische Verbindung, welche Paulus zwischen dem Alten Testamente und dem Christenthum fortwährend erkennt, wird hier ganz zerrissen. Das Christenthum, obschon unter dem Alten Testamente vorgebildet, ist hier etwas absolut Neues, und die Antipathie gegen Alles, was jüdisch ist, welche in dem Systeme des Gnostikers Marcion sich offenbarte, und ihn die Religion des Alten Testaments selbst einem andern Gott als dem der Christen zuschreiben ließ, zeigt sich auch hier, obschon in gemäßigter Form. Sind die Juden ungläubig, so hat der Verfasser nicht das mindeste Mitleiden mit ihnen. Giebt es auch unter ihnen empfängliche Seelen, welche als Kinder Gottes an Jesus glauben, so erwartet für die Uebrigen, die ihn verwerfen, der Evangelist kein Heil. Die Gläubigen aus Israel verschmelzen sich mit „den Schafen, welche nicht aus Israel sind", aber eine eigentliche Zukunft als Nation, eine Aussicht, deren noch ein Paulus sich erfreuen kann, hat Israel hier nicht. An eine zukünftige Bekehrung des ungläubigen Israels glaubt der Evange-

list nicht. Als Kinder des Teufels sind sie nicht im Stande, die Stimme des Vaters und des Sohnes zu hören. Jesus bittet für sie nicht, und ihr Ende wird sein ein Sterben in ihren Sünden, VIII, 24. Ist es möglich, in einem solchen Urtheile über das widerstrebende Israel einen geborenen Juden zu erkennen? Dazu kommt, daß der Verfasser überall von den Juden als einer fremden Nation spricht, II, 6. VII, 13. XVIII, 36. XIX, 40. 42 und anderswo; den Namen „Israelit" nur einmal, I, 48, bei der Schilderung des treuherzigen Nathanael braucht; die Juden nirgends „das Volk Gottes" nennt, sondern nur „das Volk, die Nation", XI, 48. 51. 52. XVIII, 35, und auch dann nicht ὁ λαός (vgl. Matth. I, 21. Luk. I, 68. 77. II, 32. VII, 16. Act. XXIV, 17. 23. Röm. XI, 2. XV, 10), sondern τὸ ἔθνος, das Wort, womit die Juden und auch die übrigen Verfasser des Neuen Testaments die Gojim oder die Heiden zu bezeichnen pflegten, Mark. XIII, 10. Matth. VI, 32. X, 5. XX, 19. XXVI, 9. XXVIII, 19. Luk. II, 32. XXI, 24. Act. X, 45. Röm. II, 14. III, 29. Eph. III, 6. Apoc, II, 26. XII, 5 und sonst. Spricht der Evangelist von den jüdischen Festen und Gebräuchen, dann ist die durchgehende Formel: „Fest der Juden, das Passahfest der Juden, das Laubhüttenfest der Juden" (II, 13. V, 1. VI, 4. VII, 2. II, 6. XI, 55. XIX, 21. 40. 42). Wozu fortwährend der Beisatz τῶν Ἰουδαίων? Daß es jüdische Feste waren, verstand sich immer von selbst und wußte man in Kleinasien sehr gut, und daß der Zusatz nicht zur Notiz für seine Leser dienen sollte, beweis't der Evangelist selbst in X, 22, wo er bei der Erwähnung des Festes der Tempelerneuerung diese nähere Bezeichnung wegläßt. Sogar ist ihm der Name Ἰουδαῖος, welchen Paulus noch als einen Ehrennamen, sogar für Christen, Röm. II, 29, betrachtete, meist ein Name, welcher mit „Feind Christi" synonym ist. Schließlich bedenke man, welch' eine große Sympathie der Verfasser mit den Heiden, mit Pilatus, selbst mit einem römischen Soldaten, der Jesu Seite durchsticht, an den Tag legt (149—152. 308.309.) und die Vermuthung liegt nahe, daß kein Sohn Abrahams, sondern in aufgeklärtere philosophisch gebildeter Christ aus den Heiden dieses durch und durch antijüdische Evangelium geschrieben hat.

§. 5.

Chronologisches Verhältniß des vierten Evangeliums zu den dogmatischen Anschauungen der ersten jüdisch-christlichen Gemeinde und des Paulus.

Ist der Verfasser des vierten Evangeliums mit Namen unbekannt, und mußten wir uns damit begnügen, im Allgemeinen seinen anti-palästinensischen und anti-jüdischen Charakter zu constatiren, dann entsteht weiter die Frage, wann dasselbe geschrieben worden ist? Zur Beantwortung dieser Frage fehlt es an bestimmten Angaben in der Schrift selbst. Sogar kann von dieser Seite nicht einmal die Frage entschieden werden, ob es geschrieben wurde vor oder nach der Zerstörung Jerusalems, eine Thatsache, worauf nirgends selbst nicht von Ferne, in diesem Evangelium angespielt wird. Das einzige Mittel, hierüber zu einer wenigstens beziehungsweisen Sicherheit zu kommen, ist deshalb eine Vergleichung des dogmatischen und geschichtlichen Inhaltes des vierten Evangeliums mit dem anderer Schriften und Erscheinungen jener Zeit, welche die Geschichte erwähnt. Wir beginnen hier mit der Frage: In welchem Verhältniß steht der dogmatische Inhalt des vierten Evangeliums zu andern Schriften des Neuen Testaments?

Was die Christologie betrifft, so stellt der Evangelist eine Anschauungsweise dar, welche nicht nur über die Christologie der alten jüdisch-christlichen Richtung in der Kirche, sondern auch über den Standpunkt des Paulus hinausgeht. In der Christologie der ersten apostolischen Kirche ist Jesus noch bloß der auferweckte und durch Gottes rechte Hand erhöhte Messias, Act. II, 23—33, und ist von einer Präexistenz Jesu als Sohn Gottes noch keine Rede. In den Schriften des Paulus wird der Verherrlichung Jesu schon eine Präexistenz beigefügt. Jesus ist der Mensch aus dem Himmel, 1. Cor. XV, 47, der erstgeborene aller Creaturen, Col. I, 15, welcher schon vor der Welt bestand, V. 17, und durch welchen alle Dinge sind, 1. Cor. VIII, 6. Col. I, 16. 17. Von seiner Gottheit ist bei Paulus noch nirgends die Rede, 1. Cor. VIII, 5. 6. III, 23. XI, 3. Eph. I, 17. Col. I, 15. 1. Cor. XV, 28, auch nicht 1. Tim. III, 16 und Röm. IX, 5, wo die Doxologie des Apostels sich nicht auf Christus, sondern auf Gott bezieht. In dem Briefe

an die Hebräer und im vierten Evangelium steigert sich die Vorstellung der Präexistenz, Hebr. I, 2, zu derjenigen, wonach der Sohn, ohne mit Gott identificirt zu werden, I, 1, doch in Verbindung mit seinem Geborenwerden aus Gott, Hebr. I, 5, zu dem Rang der Gottheit erhoben wird, Hebr. I, 3. 6—14. Joh. I, 1. XX, 28.

Nach Paulus besteht der Begriff der Menschwerdung des Sohnes in dem freiwilligen Ablegen der göttlichen *μορφή*, worin er, ehe er auf die Erde kam, lebte, Phil. II, 6 (*ἐκένωσεν ἑαυτόν*, V. 7), und in seiner vollen Unterwerfung unter alle Bedingungen des Menschseins. Der Sohn Gottes wird Mensch, durchläuft alle Phasen der menschlichen Entwicklung, um, theilnehmend an dem rein Menschlichen, Röm. VIII, 3. Gal. IV, 4. 2. Cor. V, 21. Philp. II, 7. 8, im Fleische selbst, dem Sitze der Sünde, Sünde und Tod zu überwinden, um so von beiden das menschliche Geschlecht zu erlösen. Auch in dem Briefe an die Hebräer ist die Menschwerdung des Sohnes Gottes ein kurzes *ἐλαττοῦσθαι*, II, 7. 9, damit der Sohn selbst, in Allem den Brüdern gleich geworden, II, 17, in Heiligkeit geübt und versucht in Allem, II, 10. V, 8. 9, ein barmherziger Hoherpriester, II, 17, und der oberste Führer zur Seligkeit werden sollte, X, 10. XII, 2. In dem vierten Evangelium ist weder von einer *κένωσις*, noch von einer *ἐλάττωσις* des Sohnes die Rede. Der Sohn Gottes legt seine Herrlichkeit nicht ab, sondern offenbart sie, I, 14, und bleibt auch im Fleische derselbe, welcher er früher war, der allmächtige, allwissende und vollkommene Heilige, ohne bei seiner Erscheinung im Fleische in die Schranken des Menschlichen auch nur im mindesten selbst einzugehen, (105—113). Daß hier die Lehre von der Gottheit und Menschwerdung des Sohnes in eine spätere Phase der Entwicklung getreten ist, ist klar.

Dieselbe Steigerung ist sichtbar in der Lehre von der Auferstehung, dem Gericht und der Wiederkunft Christi. Nach der jüdisch-christlichen Vorstellung wird Jesus wiederkommen, Act. III, 21, den Hades öffnen, Apoc. I, 18, Gericht halten über Lebendige und Todte, Act. X, 42, und das Messiasreich auf Erden stiften, Apoc. XX, 6. 7. Auch nach Paulus kommt Jesus wieder, 1. Thess. IV, 15. 16. 1. Cor. XI, 26 und anderswo, weckt die Todten aus dem Hades auf, 1. Cor. XV, 21. 22. 1. Cor. XV, 55. Phil. II, 10 und hält Gericht, 2. Cor. V, 10, aber das Christusreich wird verlegt in den

Himmel, 2. Cor. V, 1. Eph. II, 6. Phil. III, 20, wohin der Herr die Seinen mit sich nimmt, 1. Thess. IV, 17. Die Vorstellung der Auferstehung bleibt auch bei Paulus noch einigermaßen mechanisch, ein Lohn für die Frommen, aber wird sogleich in Verbindung gebracht mit dem neuen Lebensprincip, das dem Menschen durch Christus eingepflanzt wird, Röm. VIII, 11. Die Frommen stehen auf, nicht nur durch das Machtwort des Messias, nicht nur, wie Jesus, sondern kraft ihrer Gemeinschaft mit ihm (*ζωοποιεῖσθαι ἐν χριστῷ*), 1. Cor. XV, 22, *συνεγείρεσθαι*, Col. III, 1, *σοζωοποιεῖσθαι*, Eph. II, 5, *συζῆν*, Röm. VI, 8, *συνδοξάζεσθαι τῷ Χριστῷ*, Röm. VIII, 17.

Bei dem vierten Evangelisten verschwindet die gewöhnliche Vorstellung einer sichtbaren Wiederkunft Christi ganz und gar, und es werden Auferstehung und Gericht als schon auf Erden in der Gemeinschaft mit Jesu anfangend vorgestellt, (120—131. 241—244. 349—360). Der Logos macht die Menschen nicht nur empfänglich für das ewige Leben jenseits, sondern giebt ihnen das ewige Leben schon hier, Joh. X, 28. Der Hades verschwindet aus dem System, und die paulinische Anschauung von dem Himmel als dem zukünftigen Aufenthalte der Seligen, welche aus dem Hades aufgeweckt wurden, erhebt sich zu der eines unmittelbaren Gehens aus dieser Welt zu dem Vater und zu dem Vaterhause, (249 f.).

Auch in anderen Punkten ist dieselbe Aufsteigung sichtbar, besonders in der Würdigung der jüdischen Feste und der Betrachtung des Judenthums. Bei den ersten Christen ist Alles noch jüdisch, jüdische Feste, Act. II, 1. XVIII, 21. XX, 6. 26, Fasten, X, 14.30. XIII, 2. 3, Tempeldienst, Luk. XXIV, 53. Act, II, 46. III, 1, Beschneidung, Act. XV, 1. 5, (*εὐσεβεῖς κατὰ τὸν νόμον*, Act. XXII, 12). Bei Paulus fällt dieses jüdische Gewand weg; kein Gesetz, Gal. II, 16. IV, 21 ff., keine Beschneidung, Gal. II, 3. V, 6. VI, 15, keine Feste, Gal. IV, 9. 10. Col. II, 16. Röm. XIV, 5, auch kein Passah, 1. Cor. V, 6—8, aber immer noch große Liebe für Israel, Röm. IX, 2. 3. X, 1, und das Ideal von Israels Zukunft, worüber er sich freut, XI, 15. 16. 26. 31. Bei dem vierten Evangelisten ist es in Bezug auf die Feste nicht, wie noch bei Paulus: Jesus, *ὁ Χριστὸς κατα σάρκα, ὑπὸ νόμον γενόμενος*, Gal. IV, 4, feierte sie, 1. Cor. XI, 23 ff., sondern: Jesus hat sie, besonders das Passah, nicht gefeiert (282—289), und es erhebt sich

der Antijudaismus zu einem scharfen und feindlichen Gegensatz des Christenthums und Judenthums.

Darf aus dem Einen oder Anderen, was hier nur angedeutet werden konnte, der Schluß gezogen werden, daß der vierte Evangelist eine dogmatische Anschauungsweise vertritt, welche erst durch die Phase des Paulinismus sich hat entwickeln können; sehen wir hier keinen Streit mehr mit dem Judenthum, sondern eine gänzliche Emancipation von dem Judenthum, dann scheint hieraus festgestellt werden zu dürfen, daß erst ziemlich lange nach Paulus, in Folge der fortwährenden Gährung der freieren Ideen des Apostels, das vierte Evangelium hat entstehen können.

§. 6.

Chronologisches Verhältniß der Darstellung der evangelischen Geschichte in dem vierten Evangelium zu den Berichten der Synoptiker.

Eine ähnliche Steigerung läßt sich beobachten in der Art und Weise, wie die Thatsachen der evangelischen Geschichte in dem vierten Evangelium mitgetheilt werden, verglichen mit den Berichten der Synoptiker, zum Beispiel: Nach Matthäus und Markus ist keine Rede davon, daß Johannes, der Täufer, für den Messias gehalten wurde; nach Lukas entsteht hierüber ein Muthmaßen, III, 15; nach dem vierten Evangelisten wird die Frage, ob er Christus sei, direct an ihn gerichtet, I, 19. 20. Nach Markus nimmt Johannes keinen Anstand, Jesus zu taufen; nach Matthäus III, 15 findet er es ungeziemend; nach dem vierten Evangelisten unterbleibt die Taufe Jesu, als für den Logos unpassend, ganz. Nach Markus sah Jesus den Himmel sich öffnen und den Geist zu sich niedersteigen, und es geschieht die Himmelsstimme zu Jesus, I, 10. 11; nach Matth. III, 16. 17, wird der Himmel für Johannes geöffnet, sieht Johannes den Geist herniedersteigen und spricht die Stimme von Jesus als von einem Dritten; nach dem vierten Evangelisten enthält das Gesicht eine himmlische Offenbarung über die göttliche Akunft Jesu nur für den Täufer, I, 32. 33. Nach Matthäus verbietet Jesus seinen Aposteln, sich auf ihrer Missionsreise in eine Stadt der Samaritaner zu begeben, X, 5; nach Lukas besucht er

samaritanische Flecken, Luk. IX, 52. XVII, 11. 12; nach dem vierten Evangelisten predigt er selbst in Samarien mit dem Erfolge, daß die Felder schon weiß zum Ernten sind, IV, 30—42. In umgekehrtem Verhältnisse ist der Hauptmann, Matth. VIII, 5. 10, ein Heide und sonst nichts; nach Lukas ein Heide, welcher das jüdische Volk lieb hat und für die Juden eine Synagoge gebaut hatte, VII, 5; bei dem vierten Evangelisten, IV, 46, wird er, wie es scheint, in einen jüdischen Höfling verwandelt, (151). Von Martha und Maria berichten Markus und Matthäus Nichts, nach Lukas wird Jesus von dem Schwesterpaar in Galiläa bewirthet, X, 38. 39; bei dem vierten Evangelisten wird die Familie nach Bethanien versetzt und, wahrscheinlich in Verbindung mit Luk. XVI, 27. 30 (218), mit Lazarus bereichert, XI, 1. 5.

Nach Markus XIV, 3 ff. und Matth. XXVI, 6 ff., salbt ein Weib zu Bethanien das Haupt Jesu; nach Lukas, aber nicht zu Bethanien, eine Sünderin, VII, 37 ff., seine Füße; der vierte Evangelist, XII, 1 ff., berichtet mit den zwei Ersteren, daß die Salbung zu Bethanien Statt fand, mit dem Letzteren, daß sie die Füße des Herrn salbte (278 ff.). Nach den zwei ersten Evangelisten ist das Abendmahl das jüdische Passahmahl; bei dem Pauliner Lukas eine besondere Einsetzung nach dem Mahle, XXII, 20 (*μετὰ τὸ δειπνῆσαι*); bei dem vierten Evangelisten wird diese Einsetzung, als zu dem jüdischen Passah gehörig, weggelassen (289 ff.). Berichtet Lukas XXII, 24, daß an der Festtafel ein Rangstreit unter den Jüngern entstand, so nimmt der vierte Evangelist, welcher diesen Bericht gelesen zu haben scheint, (vergl. Luk. XXII, 27: *τίς μείζων, ὁ ἀνακείμενος ἢ ὁ διακονῶν; οὐχὶ ὁ ἀνακείμενος; ἐγὼ δὲ εἰμι ἐν μέσῳ ὑμῶν ὡς ὁ διακονῶν* mit Joh. XIII, 4 ff.), hieraus die Veranlassung zu dem Berichte der Fußwaschung, worin Jesus als *ὁ διακονῶν* dargestellt wird. Berichten Mark. XIV, 43 und Matth. XXVI, 47, daß eine Schaar (*ὄχλος*) von Seiten der Hohenpriester, der Schriftgelehrten und der Aeltesten, in den Garten Gethsemane drang; so erscheinen bei Lukas in dem Garten die Hohenpriester und Aeltesten selbst, und außer ihnen noch eine Tempelwache mit *στρατηγοί* an der Spitze, XXII, 52; bei dem vierten Evangelisten wird die Tempelwache ersetzt durch eine römische Cohorte unter dem Befehle eines Chiliarchen, XVIII, 12. Giebt Judas, nach Markus XIV, 45 und Matth. XXVI, 49, den Verräther-

kuß (κατεφίλησεν αὐτὸν), so kommt bei Lukas XXII, 47. 48, Judas zu Jesus, um ihm den Kuß zu geben, aber es kommt nicht zum Kuß (ἤγγισε τῶ Ἰησοῦ φιλῆσαι αὐτὸν); und beim vierten Evangelisten wird, aus früher mitgetheilten Gründen (298), von dem Judaskuß gar nicht gesprochen. Nach Markus XIV, 50 und Matth. XXVI, 56, wird Jesus nach seiner Gefangennehmung von allen seinen Jüngern verlassen und es nehmen dieselben die Flucht; schon Lukas XXII, 53, spricht von dieser Flucht nicht, und bei dem vierten Evangelisten brauchen sie nicht zu fliehen, weil Jesus für sie Lebenserhaltung ausbedingt, XVIII, 8. Bei Markus XV, 40 und Matthäus XXVII, 55, stehen die Frauen auf Golgatha von Ferne; bei Lukas XXIII, 49 überdies alle Bekannte Jesu, also auch seine Apostel, jedoch auch diese noch von Ferne; bei dem vierten Evangelisten stehen die Frauen und unter ihnen die Mutter Jesu mit „dem Jünger, welchen Jesus lieb hatte", ganz nahe am Kreuze, XIX, 26. Wissen die beiden ersten Evangelisten von Hannas, dem Hohenpriester, Nichts, so nennt Lukas ihn nach Caiphas als Hohenpriester, III, 2, und nimmt der vierte Evangelist hieraus die Veranlassung zu der Angabe, daß Jesus vor Hannas vor Gericht stand, XVIII, 19 ff. (300 ff.). Nach Markus und Matthäus thut Pilatus fast Nichts, um Jesus zu retten; nach dem Heidenchristen Lukas mehr, XXIII, 4. 14. 15. 20. 22., nach dem vierten Evangelisten empfängt er von Jesu göttlicher Abkunft den lebendigsten Eindruck (308 ff.). Nach den zwei ersten Evangelien findet die Geißelung Statt nach der Verurtheilung als zu der Kreuzigung gehörend, Mark. XV, 15. Matth, XXVII, 26; bei Lukas XXIII, 16, stellt Pilatus den Juden vor, sich mit einer Geißelung zu begnügen; bei dem vierten Evangelisten läßt er Jesus schon vor dem Urtheilsspruche wirklich geißeln, XIX, 1, um hierdurch Mitleiden zu erwecken und ihn vom Kreuzestode zu retten (307). Nach Markus gehen die Weiber nicht in das Grab, XVI, 5; nach Lukas XXIV, 3. 23, gehen sie und nach ihnen auch Petrus, V. 12, hinein; nach dem vierten Evangelisten gehen nicht die Frauen, auch nicht die Frauen und Petrus, sondern Petrus und Johannes in das Grab, XX, 6. 8, (383). Uebrigens hat der Evangelist eine Anzahl kleiner Züge den Synoptikern entnommen, worauf wir früher die Aufmerksamkeit richteten (362 — 368). Diese Bemerkungen, welche noch mit mehreren dieser Art vermehrt werden könnten, scheinen zu be-

weisen, daß das vierte Evangelium erst nach den drei anderen, bestimmt nach Lukas, und also auch vermuthlich nach der Apostelgeschichte, geschrieben sein muß.

§. 7.

Chronologisches Verhältniß des vierten Evangeliums zu Justinus Martyr.

Nach den den *ἀπομνημονεύματα* entlehnten Mittheilungen Justin's besteht die Geschichte Jesu u. A. aus den folgenden Einzelheiten. Jesus wird geboren nach der Prophezeihung Micha's aus dem Geschlecht Davids zu Bethlehem, Apol. I, c. 34. Dial. c. 100, durch die Wirkung des hlgn. Geistes, Dial. c. 100 von der Jungfrau Maria, Dial. c. 43. 100. 120, welche abstammt von David, c. 100, verlobt ist mit Joseph. Seine Geburt wird angekündigt durch den Engel Gabriel, Dial. c. 100 mit dem Befehl, daß er Jesus genannt werden sollte, Apol. I, 33. Als Joseph von der Schwangerschaft seiner Braut hörte, wollte er sie verlassen, wurde aber von diesem Vorhaben durch eine göttliche Offenbarung in einem Gesicht abgehalten, Dial. c. 106 Die Veranlassung, daß Jesus zu Bethlehem geboren wurde, war ein Census (Aufschreibung), welcher unter Quirinus stattfand (*ἀπογραφῶν γενομένων ἐπὶ Κυρηνίου*) Apol. I, 34. Dial. 77. 78. Da kein Platz war in dem Flecken, begaben sie sich in eine Höhle, wo Maria ihren Sohn gebar, Apol. I, c. 77. 78. Hier finden ihn einige Magier, welche, geleitet von einem Stern, Dial. c. 77. 78 u. c. 106, welcher von ihnen gesehen wurde, aus Arabien gekommen waren, um dem messianischen Kinde zu huldigen. Herodes, hievon durch die Magier unterrichtet, Dial. c. 102, sucht das Kind zu tödten und giebt, da die Magier auf höhere Weisung nicht zu ihm zurückgekehrt waren, Dial. c. 77. 78, Befehl, alle Knäblein zu Bethlehem zu ermorden, Dial. c. 78. Joseph und Maria fliehen dann nach Aegypten auf göttlichen Befehl und bleiben dort bis zum Tode des Herodes, Dial. c. 78. 102. 103. Nachdem sie von dort zurückgekehrt waren, wächst Jesus heran, gerade wie andere Menschen, Dial. c. 88, macht für seinen Vater Pflüge und Joche (ibid.) und wird in seinem dreißigsten Jahr (ibid. c. 88) von Johannes im Jordan getauft (ibid.). Während dies vorfiel, wurde ein Feuer im Jordan entzündet (ibid.). Der heilige Geist

flog als eine Taube auf ihn und eine Himmelsstimme erklärte: „Du bist mein Sohn, heute habe ich Dich gezeugt“ (ibid.). Von diesem Augenblick an hörte Johannes auf, zu predigen und zu taufen, Dial. c. 51. Hiernach wird Jesus von dem Teufel versucht, ihn anzubeten, was aber von ihm verweigert wird, Dial. c. 103. 125. Dann tritt er auf als Lehrer mit einer Predigt, deren Inhalt fast wörtlich mit den Reden und Gleichnissen Jesu bei den Synoptikern, besonders bei Matth., übereinstimmt, Dial. c. 125. Aus der Geschichte Jesu erwähnt Justin weiter die Namensveränderung von Simon, sowohl nach Matth. XVI, 17. 18, Dial. c. 100 als auch nach Marcus III, 16. 17, Dial. c. 106, und ebenfalls die der Söhne des Zebedäus, Dial. c. 106, das Ereigniß mit dem reichen Jüngling, Dial. c. 101, Apol. I, 16, das Verlangen der Juden nach einem Zeichen und die Antwort Jesu, Dial. c. 107, die Frage, ob man dem Kaiser Zins geben müsse, und die Antwort Jesu, Apol. I, 17, die Heilung der Blinden, Lahmen und Krüppel und die Auferweckung der Todten durch Jesus, und wie er deshalb für einen Zauberer und Betrüger gehalten wurde, Dial. c. 69. Aus der Leidensgeschichte werden folgende Züge erwähnt. Jesus macht seine Jünger bekannt mit seinem bevorstehenden Leiden und Sterben und seiner Auferstehung am dritten Tage, Dial. 76. 100, befiehlt auf seiner Reise nach Jerusalem seinen Jüngern, ihm eine Eselin und ein Füllen aus Bethphage zu holen, Dial. c. 53, hält seinen Einzug in Jerusalem (ibid.), erklärt sich daselbst für den Messias (ibid.) und reinigt den Tempel, nach Matth. XXI, 12. 13, Dial. c. 17. Darauf versammeln sich die Feinde Jesu, um ihn zu verurtheilen, Dial. c. 104. Jesus setzt das Abendmahl zum Gedächtniß seines Leidens ein, Dial. c. 41. 70, Apol. I, 66, singt den Lobgesang, Dial. c. 106 (den großen Halelujah-Psalm 113—118, vgl. Mc. XIV, 26, Matth. XXVI, 30), nimmt an dem Tage, an welchem er gekreuzigt werden sollte, drei seiner Jünger mit sich zum Oelberg und betet daselbst, obwohl mit Unterwerfung unter Gottes Willen, um Erlassung des Trinkbechers, Dial. c. 99, während der Schweiß wie große Tropfen von seinem Angesicht zur Erde fiel, c. 103. In derselben Nacht kam die von den Pharisäern und Schriftgelehrten gesandte Schaar, ihn zu überfallen, Dial. c. 103, nahm ihn gefangen, ἐκ ἡμέρᾳ τοῦ πάσχα, Dial. c. 111., während Niemand ihm, dem Sündlosen, zu Hülfe kam, Dial. c. 103, und brachte ihn in ihre Versammlung (ibid.). Vor

Pilatus vor Gericht stehend beobachtete Jesus Stillschweigen und wollte ihm auf Nichts antworten, c. 102. Pilatus sandte ihn gebunden zum Herodes c. 103. Darauf wurden seine Hände und Füße am Kreuz durchnagelt, c. 97, und seine Kleider durch das Loos vertheilt, ebend. u. c. 104. Die Zuschauer schüttelten die Köpfe, Apol. I, c. 38, verspotteten ihn, Dial. c. 101, indem sie sagten: Er hat gesagt, daß er Gottes Sohn ist; mag er herunterkommen und wandeln, und Gott ihn erretten, ibid., und er, welcher Todten auferweckte, sich selber retten, Apol. I, c. 38. Am Kreuz rief Jesus aus: „Gott, Gott, warum hast Du mich verlassen?" Dial. c. 99, und gab den Geist mit den Worten auf: „Vater, in Deine Hände befehle ich meinen Geist," c. 105. Fast bis zum Abend blieb Jesus am Kreuz hangen, c. 97, und wurde dann begraben. Alle seine Bekannten fielen von ihm ab, verleugneten ihn und zerstreuten sich, bis daß er am Sonntag auferstand von den Todten und ihnen erschien, Dial. c. 53; worauf sie, ihren Abfall bereuend, Dial. c. 106, diese Dinge in der ganzen Welt verkündigten, Dial. c. 53, Apol. I, 45. Nach seiner Auferstehung fuhr Jesus auf gen Himmel, um als Richter Aller, von Adam an, wiederzukommen, Dial. c. 132. Die Juden streuten hernach aus, daß seine Jünger seinen Leichnam aus dem Grabe gestohlen hätten, c. 108.

Aus dieser Uebersicht geht hervor, daß Alles, was Justin von Jesus zu berichten weiß, mit Ausschluß einzelner apocrypher Züge, wie z. B. die Geburt Jesu in einer Höhle, und das am Jordan entzündete Feuer, der synoptischen Ueberlieferung, besonders dem Matthäus entlehnt ist. Wo die Synoptiker von dem vierten Evangelium abweichen, wie in dem Berichte über Johannes den Täufer, die Tempelreinigung und die Kreuzigung, den Einzug in Jerusalem, die Kleidervertheilung, den Abfall aller seiner Freunde, das Durchnageln seiner Hände und Füße, folgt Justin überall den Synoptikern oder anderen diesen verwandten Quellen, und nirgends dem vierten Evangelium. Außerdem hat er manche besondere Einzelheit, u. A. Jesu Geburt zu Bethlehem, seine Erziehung, seine Taufe durch Johannes, die Versuchung in der Wüste, die Einsetzung des Abendmahls, Jesu Seelenleiden in Gethsemane, das Verhör vor Herodes, die Verspottung am Kreuze, die Worte am Kreuze „Eli, Eli" und „Vater, in Deine Hände befehle ich meinen Geist", u. s. w., welche der vierte Evangelist, wie wir gesehen haben, verschweigt, weil sie

mit der Tendenz seines Dramas streiten. Dagegen erwähnt Justin aus dem vierten Evangelium keinen einzigen Zug, kein einziges Wunder, auch nicht die Auferweckung des Lazarus. Die Worte Jesu stimmen alle fast buchstäblich mit den Texten der Synoptiker, besonders des Matthäus, überein, während die wenigen Reminiscenzen aus dem vierten Evangelium, welche man zu entdecken geglaubt hat, sich als anderswoher entlehnt ausgewiesen haben (8—12).

Dieser durch und durch synoptische Jesus war nach Justin die Offenbarung des Logos, eine Anschauung, welche, wie wir gesehen haben (9—11), nicht dem vierten Evangelium entnommen sein kann. Der Logos wird nicht Fleisch, sondern Mensch, und zwar in dem Jesus, welcher, nach den synoptischen Berichten von einer Jungfrau geboren, gelebt, gelehrt und gelitten hat. Dies ist beachtenswerth. Während der vierte Evangelist die synoptische Ueberlieferung durch Versetzung der Ereignisse, durch Weglassen und Hinzufügen, durchgehends reconstruirt, um sie dienstbar zu machen seinem Plane, in Jesus den Fleisch gewordenen Logos darzustellen, besteht das Bedürfniß zu einer solchen Reconstruction der Ueberlieferung bei Justin noch nicht. Hieraus geht nicht nur hervor, daß Justin das vierte Evangelium nicht gekannt hat, sondern auch, daß seine Anschauung von Jesus, als dem Mensch gewordenen Logos, in der Entwicklung der christlichen Idee logisch früher ist, als die des vierten Evangelisten, für welchen die synoptischen Berichte nicht länger ohne sehr große Veränderung als Offenbarungsform der Wirksamkeit des Logos dienen konnten. Haben wir hierin Recht gesehen, hat Justin das vierte Evangelium nicht gekannt, dann scheint hieraus zu folgen, daß dieses Evangelium erst entstanden sein muß, nachdem, oder wenigstens nicht lange bevor Justin seine erste Apologie und seinen Dialog mit Tryphon etwa um 150 verfaßte, und wird es in jeder Hinsicht erklärbar, daß die Logoslehre in seinen Schriften noch nicht in das Stadium getreten ist, worin sie sich in dem vierten Evangelium zeigt.

§. 8.

Chronologisches Verhältniß des vierten Evangeliums zu dem Gnosticismus im zweiten Jahrhundert.

Das Christenthum, aus dem Judenthum entsprossen, und, wie Jesus selbst, unter dem Judenthum aufgewachsen, mußte in seinem

Anfange nach der Natur der Sache in Formen auftreten, welche dem Judenthum entnommen waren. Hierzu kommt, daß die Verkündiger des Evangeliums auch außerhalb Palästina's damit begannen, sich an die jüdische Synagoge anzuschließen, und es kann nicht befremden, wenn auch in den Gemeinden außerhalb Palästina's das Christenthum anfänglich eine jüdische Färbung an sich trug. Die ursprüngliche Form des Christenthums zu Rom und in vielen Gemeinden Kleinasiens war deshalb jüdisch-christlich. Dieser jüdisch-christlichen Richtung gegenüber erhob sich der Paulinismus. Paulus erkannte, daß, obwohl Jesus „unter dem Gesetze geboren", als Israelit in Palästina gelebt hatte, der Geist Jesu und die religiösen, von ihm geltend gemachten Principien, die Tendenz hatten, die Schranken des Judenthums zu durchbrechen. Ein so mächtiger Geist, wie der Jesu, mochte zeitlich in jüdischen Formen sich manifestirt haben, aber das Leben des Gottessohnes unter dem Gesetze konnte keine andere Tendenz haben, als die Menschen von dem Gesetze frei zu machen. War Jesus für diejenigen, welche ihn noch immer nach dem Fleische kannten, d. i. mit den leiblichen Augen und Ohren ihn erfaßten, ein Jude, so mußte für Paulus, welcher durch das jüdische Gewand hindurch den Gottessohn nach dem Geiste erschaute, alles Irdische als accidentell bei Seite gestellt werden, und die frühere, sinnliche Wahrnehmung von Jesus einer rein geistigen Anschauung weichen, 2. Cor. III, 17. 18. V, 16. Paulus lehrte deshalb, daß in Christus weder Jude noch Heide gälte, sondern nur eine neue Creatur, m. a. W., daß in dem Gottesreiche nur der wahrhaft religiöse und sittlich entwickelte Mensch Werth habe. Ein solches Christenthum verkündigte er durch die Welt, auch in den Landschaften und Städten Kleinasiens. Inzwischen fuhr die jüdisch-christliche Richtung fort, wie anderswo, so auch dort, ihren Einfluß auszuüben, und widersetzte sich den Principien des Apostels der Heiden. Mochte nach seinem Tode der Einfluß seiner freien Principien nicht aufgehoben sein, behielt die Kirche doch noch manche jüdische Form bei. An die Stelle der jüdischen Feste traten zu denselben Zeiten christliche Gedenktage; an die Stelle der jüdischen Hierarchie und Disciplin das Episcopat, als Fortsetzung des Apostolates, während gleichfalls der jüdischen Ascese, z. B. dem Fasten, eine Stelle eingeräumt blieb. So standen die Sachen in Kleinasien am Ende des ersten und am Anfange des zweiten Jahrhunderts.

Von dem alten Juden-Christenthum und Ebionitismus, welcher Jesus für einen gewöhnlichen Menschen hielt, von Joseph und Maria geboren, war keine Rede mehr, aber die jüdische Theokratie mit ihren heiligen Tagen und Gebräuchen blieb das Vorbild, wonach die christliche Kirche sich zu bilden hatte. Diesem kirchlich stationären Standpunkte schloß sich der Apostel Johannes an, als er nach dem Tode des Paulus von Palästina sich nach Kleinasien begab (386), daselbst mit feurigem Verlangen die nahende Wiederkunft Jesu verkündigte, und als der große christliche Hoheprieſter Kleinasiens verehrt wurde. Inzwischen mußte auch auf der anderen Seite, besonders in den Gemeinden unter den Heiden das von Paulus in Kleinasien gegründete Princip freier Entwicklung in Verbindung mit den Verhältnissen der Zeit sich entwickeln und seinen Einfluß ausüben. Wie dieses geschah, mag bei dem Mangel historischer Quellen im Einzelnen nicht nachgewiesen werden können, läßt sich aber doch vorstellen, wenn man auf spätere Erscheinungen Acht giebt. Vier solcher Erscheinungen kommen hier in Betracht: die Gnosis, der Ultra-Paulinismus des Marcion, der Montanismus und der Passahstreit, Erscheinungen, welche in verschiedenen Nüancen den Gegensatz gegen den herrschenden Kirchenglauben in Kleinasien darstellten gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts und später.

1. Die Gnostik oder die griechische Weisheit (Gnosis), wie sie von Alexandrien aus, besonders nach dem Vorgange Philo's, sich entwickelte, war schon zur Zeit des Paulus in die Kirche Kleinasiens eingedrungen, wie der Brief an die Kolosser, der sogenannte Epheserbrief und die Pastoralbriefe zeigen. Idealistisch von Natur, erhob sie sich über die Sphäre der Wirklichkeit zu der Welt der Aeonen, unter welchem Namen man abstract philosophischen Ideen, wie Wahrheit, Leben, Logos, welche zusammen das Pleroma bildeten, eine concrete personartige Gestalt gab. Paulus warnte vor derselben wie vor einer betrüglichen, sinnlosen Philosophie (*φιλοσοφία καὶ κενὴ ἀπάτη*), Col. II, 8. Die an Timotheus, den Aufseher der Gemeinde zu Ephesus, gerichteten Pastoralbriefe polemisiren gegen die Aeonengenealogien (*γενεαλογίαι ἀπεράντοι*), 1. Tim. I, 4, so genannt, weil man die Aeonen als nacheinander aus dem absoluten Wesen ausströmend dachte, und nennen sie eine falsche Gnosis (*ψευδώνυμος γνῶσις*), 1. Tim. VI, 20, weil sie Christus

umging, Col. II, 8. Auch die Polemik der Pastoralbriefe gegen den Irrthum, als wäre die Auferstehung schon geschehen, 2. Tim. II, 18, scheint gerichtet zu sein gegen eine spiritualisirte Annahme der Auferstehung *schon in diesem Leben*, ähnlich, wie sie später in dem vierten Evangelium vorkommt. *Cerinthus*, nach der Ueberlieferung der Gegner des Apostels Johannes, lehrte in Kleinasien, daß einer jener himmlischen Aeonen, Christus genannt, sich mit dem Menschen Jesus bei der Taufe vereinigt und denselben wieder am Kreuze verlassen habe, (Iren. c. haer. I, 26). In mehr entwickelter Gestalt tritt die Gnostik auf in den Systemen des *Basilides* (125) und *Valentinus* (140). In diesen Systemen bleibt die Philosophie ganz abstract und in das Ideale vertieft, und kennzeichnet sich durch eine dualistische Gegenüberstellung von Geist und Stoff, und durch die Vorstellung eines besonderen Demiurgen als des Bildners der sinnlichen Welt. Daß eine solche Philosophie, wie anderswo, so auch in Kleinasien ihre Stimme erhob, bevor das vierte Evangelium geschrieben wurde, steht fest, theils durch die kleinasiatischen Briefe des Paulus, theils aus dem, was über Cerinthus die Ueberlieferung berichtet. Ob auch Valentinus, welcher um 140 von Alexandrien nach Rom kam, der Zeit nach dem vierten Evangelium vorangeht, ist die Frage. Daß die späteren Valentianer, Ptolemäus und Heracleon, sich derselben bedienten (6. 7), beweis't in keinem Falle, daß schon Valentinus selbst diese Schrift gebrauchte. Schon die Kirchenväter waren bei diesem Punkte nicht sicher (S.6), und die Anführungen in den Philosophumena von Hippolytus unter dem Namen des Basilides und Valentinus, worauf man in unserer Zeit hingewiesen hat, beweisen nichts Anderes, als daß die Ansichten der Schule dem Haupte der Schule zugeschrieben wurden. [1]). Wie dem auch sei, so viel steht fest, daß weder Basilides noch Valentinus ihre Gnosis dem vierten Evangelium entlehnt haben. Dazu ist bei einiger Uebereinstimmung in der Terminologie der Unterschied in den Ideen all zu groß. Unabhängig von dem vierten Evangelium war die Gnostik aus dem Bedürfniß nach abstracter Speculation entstanden, und ebenso unabhängig von dieser Schrift entwickelte sie sich in den gnostischen Systemen vor und gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts. Ebenso ungereimt wäre es, umgekehrt

[1]) Siehe *Zeller*, Theolog. Jahrb. 1853, p. 148.

das vierte Evangelium für ein Produkt der Schule des Valentinus zu halten, von dessen Aeonenlehre es himmelweit abweicht. Die Uebereinstimmung jedoch in der Terminologie, der gemeinschaftliche Gebrauch der Worte *πατήρ, λόγος, ἀρχή, ζωή, ἀλήθεια, χάρις, μονογενής, παράκλητος, πλήρωμα* [1]), der Dualismus von Geist und Stoff, welchen das Evangelium mit dem Gnosticismus gemein hat, die allegorische, dem Gnosticismus und dem vierten Evangelium eigene, selbst auf Thatsachen der evangelischen Geschichte angewandte Methode, weisen auf eine Verwandtschaft beider hin. Sollte bei dieser Sachlage die Annahme unwahrscheinlich sein, daß ein christlicher Denker, durchdrungen von den philosophischen Ideen der Zeit und die Gnosis an und für sich hochschätzend, es sich zur Aufgabe stellte, die unsittliche und phantastische Gnostik als der Religion schädlich, zu reformiren, und sowohl im Interesse des Christenthums als auch der wahren Gnosis, eine Schrift, wie das 4. Evangel. verfaßte, worin die Gnosis aus der Sphäre einer unfruchtbaren Abstraction zu der der Wirklichkeit zurückgeführt, Wahrheit und Leben von abstracten Ideen zu Principien des Lebens gemacht, und dem Logos der Gnostik, als dem Inbegriff alles dessen, was göttlich ist, in der Person Jesu eine concrete, sichtbare Gestalt gegeben wird? Sollte dies nicht die wahre Bedeutung sein des: *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*? War nicht gerade dies die Aufgabe der wahren Gnosis, den Philosophen von abstracten und unwirklichen Ideen hinzuweisen auf Jesus, in welchem die Wahrheit geoffenbart, das Leben sichtbar, mit einem Worte, verkörpert worden war? War dem Evangelisten hierin nicht schon Paulus vorangegangen, Col. I, 15 ff. II, 9? Hatte nicht auch der letztere der Philosophie des Jahrhunderts gegenüber auf die wahre in Christus, geoffenbarte *σοφία* hingewiesen, 1. Cor. I, 24. 30. II, 6?

Daß das vierte Evangelium und die damit verwandten Briefe durch das Einführen einer besseren Gnosis eine solche Correction der bestehenden Gnosis bezweckten, geht deutlich aus dem ersten, dem Johannes zugeschriebenen Briefe hervor. Was that die falsche Gnosis anders, als das Göttliche in der Sphäre der Abstraction halten, und inzwischen das Menschliche in Jesus, d. i. die eigentliche Substanz seines Leibes, auflösen in den Nebel des Doketismus, an-

[1]) Iren. c. haer. I, 1. Tertull. Adv. Valentinianos. c. 8 ff.

berntheils den Christus als ein Phantasiewesen von dem Menschen Jesus trennen? Welchen Nutzen konnte das Christenthum haben, wenn Jesus nicht mehr war als ein Mensch, mit welchem das Göttliche, als ein Christus-Aeon vorgestellt, eine Zeit lang mechanisch verbunden war, und der Gekreuzigte, verlassen von dem Aeon Christus, sowie Cerinth und auch Basilides [1]) es darstellten, jede Bedeutung für das religiöse Leben verlor? Gegen solche phantastischen Ideen, wie nach Irenäus sie von Cerinth, und nach Clemens Al. von Basilides gepredigt wurden, erhebt der Evangelist seine Stimme. Nicht ein Schein-Jesus, sondern ein Jesus in Fleisch und Blut, Jesus der Gekreuzigte, war der Sohn Gottes, das Fleisch gewordene Wort, und wer dies leugnete, der war der Lügner, der Antichrist, 1. Br. II, 22, IV, 2. 3, V, 6. 7, 2. Br. V. 7.

Wird das vierte Evangelium in diesem Zusammenhange mit dem Gnosticismus des zweiten Jahrhunderts betrachtet, entlehnt es seine Waffen gegen die Gnosis nicht, wie ein Irenäus und Andere, der Tradition oder der Kirchensatzung, sondern der Gnosis oder der Philosophie selbst, dann kann diese Schrift angesehen werden als ein ausgezeichneter Versuch eines Lehrers der Gnosis selbst, den Gnosticismus für das Christenthum brauchbar zu machen, und seine Vertreter für das Christenthum zu gewinnen. Daß er hierzu den richtigen Ton angeschlagen hat, beweist das Beispiel des Heracleon, welcher, zu der Schule des Valentinus gehörend, mit besonderer Liebe einen Commentar zu dem vierten Evangelium schrieb (S. 7), und geht auch aus den Schriften des Clemens und Origines hervor, welche unter dem Einfluß des vierten Evangelisten die Gnosis zu einer christlichen Wissenschaft erhohen haben. Ist diese Anschauungsweise richtig, dann setzt das vierte Evangelium durch die Uebereinstimmung seiner Terminologie mit den gnostischen Systemen, besonders mit dem des Valentinus, das Bestehen der Gnosis, sowie sie sich schon vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts wahrnehmen ließ, voraus, so daß wir, wie früher bei der Untersuchung des Verhältnisses dieser Schrift zu Justin, bei der Frage nach der Zeit, wann sie geschrieben wurde, etwa auf das Jahr 150 unserer Zeitrechnung verwiesen werden.

---

[1]) Stehe Gieseler, K.-G. I, p. 186.

§. 9.

Chronologisches Verhältniß des vierten Evangeliums zu dem System des Marcion.

Ungefähr um dieselbe Zeit lebte Marcion, gebürtig aus Sinope in Pontus. Der Dualismus der Gnostik wurde von ihm auf das Alte und Neue Testament angewandt. Das erstere war das Werk des Demiurgen, das zweite des guten Gottes (θεὸς ἀγαθός). Hatte zuerst Paulus in dem Christenthum einen neuen Bund, und die Aufhebung des jüdischen Gesetzes gesehen, aber ohne die innerliche Verbindung beider Theile zu läugnen, so wird bei Marcion der Unterschied zwischen beiden zu einem vollständigen Gegensatz und zwar so weit, daß nach ihm der Gott des A. T. oder der Demiurg Jesum getödtet haben soll. Hatte Paulus sich dem jüdischen Christenthum entgegen gestellt, sich nicht gescheut, einem Apostel der Beschneidung in's Angesicht entgegenzutreten, sich nicht gekümmert um das Ansehen, das den στύλοι der jerusalemischen Gemeinde verliehen wurde (Gal. II, 6.), und Gesetze und Beschneidung für ungültig erklärt (V, 1), so geht bei Marcion die Unabhängigkeit vom apostolischen Christenthum in Mißachtung über gegen die Apostel und Alles, was von ihnen herkommt. Er beschuldigt sie, Bestandtheile des Gesetzes mit dem Evangelium vermengt zu haben [1]), verwirft in Folge dessen die Evangelien, „quae sub apostolorum nomine eduntur, vel etiam apostolicorum“ [2]) und hält sich nur an die Schriften des Paulus, welcher in dem Brief an die Galater die Apostel selbst beschuldigt hatte, ut non recte incedentes ad veritatem evangelii [3]) und von den Evangelien nur an das des Pauliners Lukas, nachdem es erst von ihm von allen Bestandtheilen, welche er mit seinem gnostischen Antijudaismus im Widerspruch fand, gereinigt war. Warum bediente sich Marcion nicht des vierten Evangeliums, worin der Gegensatz des Gesetzes und des Evangeliums viel schärfer als bei Paulus hervorgehoben ist, die Juden als die principiellen Gegner und als die Mörder Christi und als Kinder des Teufels auftreten (S. 145—149)? Auch hätte er aus diesem Evangelium keine jüdisch-christ-

[1]) Iren. c. haer. III. 2: „Apostoli admiscuerunt ea, quae sunt legalia Salvatoris verbis,“ 12, 12: „Apostoli quidem adhuc quae sunt Judaeorum sentientes annuntiaverunt evangelium.“

[2]) Tertull. c. Marcion. IV, 3. [3]) T. a. p.

lichen Elemente entfernen müssen, welche in dem Repertorium des Lukas unkritisch neben anderen neuen evangelischen Bestandtheilen sich finden. Folgt hieraus nicht, daß das vierte Evangelium dem Marcion noch unbekannt war (S. 5. 6)? Daß es trotzdem doch schon längere Zeit bestand, ehe er seine Lehre verkündigte, ist möglich, aber unwahrscheinlich, da dem Marcion, aus Sinope in Pontus gebürtig und in Kleinasien aufgewachsen, wohl nicht gut eine Schrift unbekannt bleiben konnte, welche nach der gewöhnlichen Annahme schon vom Ende des ersten Jahrhunderts an daselbst als eine Schrift des Apostels Johannes im Umlauf gewesen sein sollte. Da nun Marcion, wegen seiner Ansichten aus der Kirche seiner Vaterstadt verbannt, zwischen 140 und 150 nach Rom ging, so kann man annehmen, daß er schon früher, vielleicht Jahre vorher, seine anti-judaistischen Ansichten in Kleinasien gehegt hatte. Auch kann sein Auftreten nicht gut als eine isolirte Erscheinung aufgefaßt werden, da die Keime seiner Ideen schon in dem Paulinismus vorhanden sind, und sein System, von dieser Seite betrachtet, nichts Anderes war, als die Uebertreibung des paulinischen Antinomismus und des Unterschiedes zwischen dem Heidenapostel und dem Apostel der Beschneidung. Ist nun das vierte Evangelium geschrieben, wenn auch nicht nach Marcion's Antitheses, so doch wenigstens im Hinblick auf die Bewegung, deren Wortführer Marcion wurde, dann gewinnen wir auch hier wieder denselben Zeitpunkt, nämlich das Jahr 150 oder diesem nahe für die Herausgabe dieser Schrift. Weiter fällt in's Auge, daß der Lehrbegriff des vierten Evangelisten, während er auf der einen Seite mehr als Paulus dem Marcion sich nähert, auf der anderen Seite sich vor den Ueberschreitungen dieses Systems hütete. Mit Marcion hat er gemein: 1) daß Gott nicht der Juden Vater war, und in dem Judaismus der Geist des Bösen sich offenbarte (S. 148. 149); 2) daß zwischen der Religion Israels und der evangelischen Wahrheit, welche mit dem Logos aus dem Himmel herniedergekommen ist, keine historisch-organische Verbindung besteht (S. 141 ff.); 3) daß die Zwölfe, besonders Petrus, in den Schatten gestellt werden (S. 382 ff.); 4) daß auch er, wie Marcion, den Inhalt der synoptischen Evangelien reconstruirt und daraus eine Anzahl von Einzelheiten wegläßt, welche, wie wir sahen, mit seiner Vorstellung von dem fleischgewordenen Logos im Widerspruch stehen (S. 368 ff.). Dagegen weicht er von Marcion in folgenden Punkten

ab: 1) in der Leugnung, daß der Gott Israels ein anderer sollte gewesen sein, als der Gott, der sich in Christus manifestirt hatte; 2) in der richtigen Unterscheidung der Religion Israels von ihrer Entartung im späteren Judenthum; 3) in der Lehre, daß der Weltbildner nicht ein Gott gegenüberstehender Demiurg, sondern der Logos selbst ist (S. 78 ff.); 4) daß das Bewußtsein, über die Apostel, besonders über den Petrinismus hinaus, die christliche Wahrheit zu entwickeln, ihn nicht hindert, wie den Marcion, ihnen die Ehre zu geben, die ihnen als Zeugen Jesu zukommt, VI, 68. 69, XVII, 7. 8. 14. 18. 19, XV, 27, XX, 22. 23, und sogar einen von ihnen, Johannes, zu der concreten Person zu machen, worin er das Apostolat idealisirt und verherrlicht. Aus dieser Annäherung an, und dem Abweichen von den Ideen des Marcion scheint mit Bezug auf die Frage nach dem Verhältniß des vierten Evangeliums zu der marcionitischen Opposition in Kleinasien abgeleitet werden zu dürfen, daß, sowie der Evangelist die Gnosis zurecht weis't, ohne ihren relativen Werth zu verkennen, er auch die relative Wahrheit des Antinomismus der marcionitischen Gnosis anerkennt, aber auch ebenso sehr sich gegen alles Schiefe und Uebertriebene auflehnt, was dieser Anschauungsweise eigen ist. So ließ er in seinem Evangelium Recht widerfahren sowohl dem rechtmäßigen Aergerniß, welches solche Ansichten in der Gemeinde erzeugen mußten, als auch dem Wahren, das darin sich aussprach, und suchte auf diesem Wege von dem Standpunkte einer höheren Auffassung des Christenthums aus die streitenden Parteien zu verhöhnen.

§. 10.

Chronologisches Verhältniß des vierten Evangeliums zu dem Montanismus.

Der Glaube an die nahe bevorstehende Wiederkunft Jesu, so wie er sich in dem Chiliasmus geoffenbart hatte, blieb in der ältesten nachapostolischen Kirche bestehen, obschon das Nichterfülltwerden dieser Erwartung den Zeitpunkt dieser von den Aposteln als nahe bevorstehend gedachten Wiederkunft sich auf eine weitere Zukunft verschieben ließ (vergl. 2. Petr. III, 1—9). Dieses Letztere gab Anlaß, daß die Kirche in ihren Forderungen auf ascetischem Gebiete nicht mehr jene Strenge beobachtete, welche zur Vorbereitung der

Gläubigen auf die nahende Ankunft des Herrn unerläßlich war. Das Märtyrerthum wurde immer weniger feurig begehrt, und die Bischöfe selbst waren die Ersten, welche die Verfolgungen mit Geld abkauften [1]). Mit dem Cölibat, welchem die Apocalypse huldigte, nahm man es immer weniger ernstlich, und das Christenthum drohte dadurch, daß es sich in eine Verbindung mit der unheiligen Welt einließ, immer mehr von seinem ursprünglichen Ernste zu verlieren. Gegen diese Veränderung, wogegen sich schon der Verfasser des pastor Hermae aufgelehnt hatte, erhob sich der Montanismus, eine Bewegung, welche nicht von Montanus in's Leben gerufen wurde, wovon jedoch er und seine Prophetinnen Priscilla und Maximilla der Ausdruck waren [2]), weshalb die Vertreter dieser Richtung sich auch nicht Montanisten nannten, sondern οἱ πνευματικοὶ, und von ihren Gegnern οἱ κατὰ Φρύγας genannt wurden, Euseb. V, 16. 18, nach der Landschaft, wo sie zuerst und am kräftigsten auftrat. Sich anschließend an die herrschenden Glaubensüberzeugungen der Kirche, trat die Bewegungspartei auf mit einer kräftigen Verkündigung der nahen Wiederkunft des Herrn und des Endes der Welt [3]), und kennzeichnete sich durch die ekstatisch visionären Zustände ihrer Glieder [4]), durch den Rigorismus ihrer Forderungen in Hinsicht des Märtyrerthums, des Fastens, der Ehe, mit einem Worte, durch einen Protest gegen den Weltsinn der Kirche [5]). In dieser Erweckung sah man eine neue Offenbarung des heiligen Geistes, eine Fortsetzung der Charismen der apostolischen Kirche (δεῖ καὶ ἡμᾶς τὰ χαρίσματα δέχεσθαι), betrachtete sich selbst als ein neues Prophetenthum, das, ohne von der Kirchensatzung oder der Paradosis abhängig zu sein, unter dem unmittelbaren Einflusse des heiligen Geistes [6]) stand. Diese neue Offenbarung des Geistes

---

[1]) Plinii epist. ad Traj. ep. 96. Tertull. De fuga in persec. c. 11. 13.

[2]) Philosoph. p. 275. Anonym. Euseb. V, 18.

[3]) Epiph. Haer. XLVIII, 2, wo Maximilla verkündigt: ὅτι μετ' ἐμὲ προφήτις οὐκέτι ἔσται, ἀλλὰ συντέλεια.

[4]) XLIX, 1.

[5]) Apollonius bei Euseb. V, 18. Tert. De pudic. c. 3.

[6]) Nach einem ungenannten Schriftsteller, wie es scheint, einem Zeitgenossen des Apollinaris von Hierapolis, von Euseb. citirt. H. E. V, 16, begann Montanus unter dem Proconsulat des Gratus πνευματοφορηθῆναι καὶ — ἐν παρεκστάσει γενόμενος ἐνθουσιᾶν (καὶ) λαλεῖν καὶ ξενοφωνεῖν, παρὰ τὸ κατὰ

stand nicht dem Alten Testamente, viel weniger Jesus und den Aposteln gegenüber, sondern war nur die weitere Entwickelung und Anwendung früherer Offenbarungen. Hatte der heilige Geist durch Moses sich nach der Härte der Herzen schicken müssen, so hatte Christus aufgehoben, was Moses zugestanden hatte. Doch auch der Herr selbst und seine Apostel hatten sich fügen müssen der Schwachheit des Fleisches, und obschon sie es im Princip wollten, den Geist nicht zu seinem vollen Rechte gegen das Fleisch kommen lassen können. Erst jetzt sei die Zeit gekommen, wo der heilige Geist in voller Kraft die Herrschaft führen, und für die nahende Ankunft des Herrn die Gläubigen geschickt machen sollte. Insofern nun der heilige Geist das Werk Christi und der Apostel in der Gemeinde fortsetzte, war er für die Gläubigen der Stellvertreter Christi, ihr Tröster und Helfer (Paraklet) gegen das nahende Ende. Nach Tertullian, einem späteren Vertreter dieser Richtung, hat Christus den Paraklet als seinen Stellvertreter gesandt, um, da die menschliche Schwachheit nicht Alles auf einmal hatte tragen können, die Menschen allmählig der Vollkommenheit näher zu bringen. Wie das Korn erst ein Halm, dann ein Bäumchen wird, das allmählig Zweige, Laub und Blüthen bekommt, um endlich Frucht zu tragen, so hat auch die Religion (justitia) begonnen, von ihren ersten Anfängen, d. i. von dem Naturzustande aus, sich zu entwickeln. Auf diesen Naturzustand folgte die Kindheit, unter dem Gesetze und den Propheten. Danach trat sie mit dem Evangelium in die Jünglingszeit ein; und nun kommt sie durch den Paraklet zur vollen Reife [1]). Die wahre Macht führende Kirche sind also nicht die Bischöfe, sondern der heilige Geist (ecclesia proprie et principaliter ipse est Spiritus). Die Kirche, welche die Sünde vergiebt,

---

παράδοσιν καὶ κατὰ διαδοχὴν ἄνωθεν τῆς ἐκκλησίας ἔθος δῆθεν προφητεύειν. Apollonius beschuldigt in Folge dessen diese Secte des *βλασφημῆσαι εἰς τὸν κύριον καὶ τοὺς ἀποστόλους καὶ τὴν ἁγίαν ἐκκλησίαν*, Euseb. V, 18. Vergl. auch den Brief der Gemeinden von Vienne und Lyon bei Euseb. V, 1, an die Brüder in Asien und Phrygien, wo gleichfalls zum Beweise, wie auch dort der Montanismus eingedrungen war, ein Jüngling vorkommt *ἐν ἑαυτῷ παράκλητον ἔχων* und unter den Märtyrern zur Zeit der Verfolgung in Gallien unter Markus Aurelius, ein gewisser Alexander, *Φρὺξ τὸ γένος, — οὐκ ἄμοιρος ἀποστολικοῦ χαρίσματος.*

[1]) Tert. de virg. vel. c. 1.

ist nicht numerus episcoporum, sondern die Kirche des heiligen Geistes vermittels des geistigen Menschen (ecclesia Spiritus per spiritalem hominem) [1]).

Aus dieser Darstellung des Tertullian geht, bei dem Mangel an anderen Quellen, die eigentliche Tendenz des ursprünglichen Montanismus hervor. Ohne Etwas zur kirchlichen Dogmatik hinzuzufügen oder davon zu nehmen, sieht er in dem heiligen Geiste denjenigen, welcher als der Stellvertreter Christi die Kirche fortführt zu der Stufe geistiger Vollkommenheit, wofür sie in den Tagen Christi selbst und der Apostel noch nicht empfänglich war [2]).

Ist diese Parakletslehre eine verunstaltete Frucht des vierten Evangeliums? Daß die Montanisten von dem Ende des zweiten Jahrhunderts und auch Tertullian sie begründen mit aus dem vierten Evangelium genommenen Stellen, beweis't nicht, daß der Montanismus ursprünglich von der Parakletslehre im vierten Evangelium ausging. Vielmehr beweisen die chiliastischen Erwartungen der Montanisten und ihr Anschluß an die kirchlichen Vorstellungen [3]), daß ihre Richtung ihren Ausgang nicht nahm von einer Schrift, welche zum Zweck hat, die sinnlichen, die Wiederkunft des Herrn betreffenden Erwartungen der Zeit zur Seite zu stellen, und fast in allen Punkten mit der gewohnten kirchlichen Dogmatik im Widerspruch ist. Ebensowenig kann das vierte Evangelium betrachtet werden als eine Apologie des bereits bestehenden Montanismus, womit es, die Parakletslehre ausgenommen, Wenig oder gar Nichts gemein hat. Jedoch findet sich bei dieser Verschiedenheit Verwandtschaft zwischen beiden. Der montanistische Paraklet setzt fort, was Christus begonnen hat, aber wegen der Schwachheit des Fleisches nicht zu Stande brachte; der Paraklet des vierten Evangeliums soll gleichfalls den Gläubigen Dinge lehren, welche Jesus nicht ausgesprochen hatte, weil seine Jünger sie damals noch nicht ertragen konnten, XVI, 12. Der Paraklet des Montanismus verkündigt die nahende

---

[1]) Tert. de pudic. c. 21.

[2]) Tert. De virg. vel. c. I: „Propterea paracletum misit Dominus, ut, quoniam humana mediocritas omnia semel capere non poterat, paulatim dirigeretur et ordinaretur et ad perfectum duceretur disciplina ab illo vicario Domini, Spiritu Sancto".

[3]) Tert. de virg. vel. c. 1. Adv. Prax. c. 2. 8. 13.

Parusie des Herrn, *τὰ μέλλοντα;* der Paraklet des vierten Evangeliums sollte gleichfalls *τὰ μέλλοντα* verkündigen. Der Paraklet des Montanismus geht in der Lehre von der Wahrheit nicht über Jesus und seine Apostel hinaus, sondern offenbart nur, was in ihrer Lehre schon im Princip vorhanden war; der Paraklet des vierten Evangeliums sollte gleichfalls Alles aus der Lehre Jesu nehmen, XVI, 14. 15. Der Paraklet des Montanismus steht über den Aposteln und Bischöfen (numerus episcoporum), und macht durch den allgemeinen Prophetismus die äußere Auctorität der Kirche für die wahren Gläubigen zu nichte; die Parakletslehre des vierten Evangeliums ist ebenfalls gegen das Auctoritätsprincip gerichtet. Nicht, was Petrus oder die Zwölfe gesagt hatten, selbst nicht das Wort Jesu, XVI, 23, sondern was der heilige Geist lehrte, sollte als normative Wahrheit in der Gemeinde gelten, weil der Christ, der Salbung des heiligen Geistes theilhaftig geworden, selbst die Wahrheit weiß, und die Unterweisung einer lehrenden Kirche nicht braucht, vergl. 1. Joh. II, 20. 27. Kann nun der Montanismus nicht dem vierten Evangelium entlehnt sein, kann ebensowenig das vierte Evangelium als ein Ausdruck des Montanismus betrachtet werden, und ist doch die Parakletslehre beider verwandt, dann bleibt Nichts übrig, als anzunehmen, daß beide, jedes auf seine Weise, die in Kleinasien schon vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts aufkommende Ueberzeugung aussprechen, daß die Kirche, weit davon entfernt, bei Christus und seinen Aposteln stehen zu bleiben, bestimmt ist, unter der Leitung des heiligen Geistes, einer immer höheren Entwicklung entgegen zu gehen. Die Art und Weise jedoch, wie der Montanismus diese Ideen auf schwärmerische Weise übertrieb, und mit dem Chiliasmus in Verbindung brachte, konnte auch bei Anerkennung seiner relativen Wahrheit, Verständigeren nicht zusagen. War es also, so betrachtet, nicht natürlich, daß ein Mann von der Geisteskraft des vierten Evangelisten, sich berufen fühlte, eine Schrift zu liefern, worin er, ohne, wie die späteren Antimontanisten, von dem Standpunkte der kirchlichen Ueberlieferung aus, jede neue Entwicklung der Kirche zu verurtheilen, und die Fortdauer der prophetischen Gabe zu leugnen [1]), auf der einen Seite mit dem Monta-

[1]) Ueber diese Antimontanisten schreibt Irenäus, Haer. III, 11. 9: „Alii, ut domum Spiritus frustrentur — propheticum repellunt spiritum. Infe-

nismus die Wahrheit anerkennt, daß der heilige Geist bestimmt ist, als ein anderer Paraklet die Stelle Jesu zu vertreten, und hiermit das Princip der christlichen Freiheit und Selbstständigkeit handhabt, aber auch auf der anderen Seite diese wahre Idee von allen Träumereien des Montanismus freihält, und für seinen sinnlichen Chiliasmus die Idee eines geistigen und fortwährenden Kommens Jesu als die wahre Lehre von den *μέλλοντα* an die Stelle setzt. Ist dies das Verhältniß des vierten Evangeliums zu der freien Bewegung, welche, schon früher vorbereitet, gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts [1]) in Montanus und dessen Anhang ihren Ausdruck fand, dann werden wir auch hier wieder bei der Frage, wann das vierte Evangelium entstanden ist, auf die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts verwiesen.

§. 11.

Chronologisches Verhältniß des vierten Evangeliums zu dem Passahstreit.

Wie wir früher gezeigt haben, betraf der zu Laodicea im Jahre 170 bei Gelegenheit der nahen Passahfeier am vierzehnten Nisan entstandene Streit die Frage, ob man dieses dem jüdischen Kalender entlehnte Fest fortan noch feiern müßte oder nicht. Von beiden Seiten berief man sich auf die Evangelien, die Partei der *τηροῦντες* auf Matthäus, (*διηγοῦνται Ματθαῖον οὕτω λέγειν*), die

---

lices vere, qui pseudo-prophetae (l. pseudo-prophetas) quidem esse volunt (l. nolunt) propheticam vere gratiam repellunt ab ecclesia".

[1]) Nach Eusebius traten gegen die Montanisten auf Apollinaris von Hierapolis (170), und nach ihm Serapion, Bischof von Antiochien, und Apollonius unter Commodus (180—192), Euseb. V, 21. Nach Tertullian, c. Trax. c. I, sollte einer der römischen Bischöfe, wahrscheinlich Eleutherus (171—192) diese Richtung begünstigt haben, eine Vorliebe, wovon auch der Brief der Gemeinden von Vienne und Lyon, welche auch von ihm empfangen wurden (180) zeugt. Hieraus geht hervor, daß der Montanismus, schon um 170 in Kleinasien verurtheilt, in den abendländischen Kirchen noch immer Beifall fand. Dies weis't wenigstens auf die Mitte des zweiten Jahrhunderts als die Zeit, wo die Bewegung, sicher schon früher vorbereitet, in Montanus ihren kräftigsten Wortführer gefunden hat. Nach Apollonius (Euseb. V, 18) sollte Montanus aufgetreten sein 40 Jahre früher, als er gegen diese Secte schrieb. Setzt man nun Apollonius in's Jahr 180, dann würde Montanus etwa 140 aufgetreten sein.

Partei der μὴ τηροῦντες, durch Apollinaris von Hierapolis vertreten, auf das vierte Evangelium, zum Beweise, daß mit dem Sterben Jesu, als des wahren Passah's, am vierzehnten das typische Passah aufgehoben war. Aus dieser Berufung auf das vierte Evangelium geht nun deutlich hervor, daß diese Schrift nicht diesem Streite ihren Ursprung verdankt, sondern schon während des geführten Streites, wenigstens bei der Partei der μὴ τηροῦντες, als eine Autorität galt, worauf man gegen die Männer der Tradition in Kleinasien sich berief. Umgekehrt muß es für unwahrscheinlich gehalten werden, daß das Bestehen des vierten Evangeliums Veranlassung zu dem geführten Streite gegeben habe. Es war ja nicht die Frage: Soll das Ansehen des Matthäus gelten, oder das des vierten Evangelisten, sondern, was nach dem Wesen des Christenthums selbst als Wahrheit angenommen werden mußte. Es war ein Principienstreit: entweder das Passah feiern, wie es Jesus nach der Ueberlieferung gefeiert hatte, oder es nicht feiern, weil durch das Opfer Jesu am Kreuze das Feiern des Passah seine Bedeutung verloren hatte. Dieser fragliche Punkt datirte schon von Paulus, welcher in Verbindung mit der Wahrheit, daß Christus als das wahre Passah für uns geschlachtet ist, auf christlichem Gebiete keine andere Passahfeier kannte als das Festfeiern in den ungesäuerten Broten der Wahrheit und Aufrichtigkeit, 1. Cor. V, 7, vergl. Gal. IV, 9—11. Röm. XIV, 5. Col. II, 16. Dieses Princip mochte, ebenso wie der Paulinismus, im Allgemeinen schwerem Widerstande begegnen, und besonders bei den Häuptern der Johannes-Kirche in Kleinasien nicht zu seinem Rechte gekommen sein, aber war doch wie ein Sauerteig in die Gemeinde gelegt, welcher nicht nachlassen konnte, weiter zu wirken und früher oder später sich im Schoße der kleinasiatischen Gemeinden geltend zu machen gegen den traditionellen Kirchengebrauch. Daß dieses Princip zuerst im Streite zu Laodicea und durch Apollinaris zur Sprache gebracht sein sollte, ist unwahrscheinlich. Viel eher muß angenommen werden, daß es, nachdem es schon lange Zeit vorher in der Stille gewirkt hatte, nun erst mit Kraft sich offenbarte. Auch lehrt die Geschichte, daß schon 10 oder 20 Jahre früher Polycarp über die Feier des Passah am vierzehnten Streit geführt hatte mit dem römischen Bischofe Anicet. Ebenso beweis't das Ansehen, welches zur Zeit des Streites zu Laodicea (170) von Apollinaris (180) dem vierten Evangelium zuer-

kannt wurde, daß diese Schrift schon vor dieser Zeit entstanden sein muß, und also das Princip des μὴ τηρεῖν schon damals in dem vierten Evangelisten einen kräftigen Vertheidiger gefunden hatte. Steht es nun fest, daß dies Evangelium schon vor 170 bestanden hat, und entsteht die Frage: Wie lange Zeit schon vorher?, dann kann man sicher behaupten, daß es nicht später als um 150, d. i. etwa zwanzig Jahre vor dem Streite zu Laodicea entstanden sein wird. Aber ebenso sehr ist ein früherer Ursprung unannehmbar, da es nicht wahrscheinlich ist, daß die Frage nach dem τηρεῖν oder μὴ τηρεῖν schon vor dem Jahre 150 mit dieser Kraft zur Sprache gekommen ist, um das Erscheinen dieser Schrift zu erklären. Polycrates meldet dann auch zwar in seinem Briefe an Victor, Euseb. V, 24, daß Polycarp mit Anicet über diesen Punkt gestritten hätte, aber nicht, daß schon vor Polycarp die Quartodecimaner hierüber in einen öffentlichen Streit verwickelt waren. Ueberdies ist die Art und Weise, wie der vierte Evangelist die Sache anfaßt, der Art, daß ein viel früherer Ursprung dieses Buches ganz unwahrscheinlich ist. Der Evangelist begnügt sich ja nicht, ebenso wie Paulus, damit, zu streiten gegen das Princip, daß, da Jesus die Feste der Juden, besonders das Passah gefeiert hatte, auch die Christen verpflichtet sein sollten, dasselbe zu thun, sondern geht in seiner Polemik so weit, zu Gunsten der ihn beherrschenden Idee die ganze Thatsache, daß Jesus das Passah am vierzehnten gefeiert hatte, aus der Geschichte zu streichen. Weis't dieses nicht hin auf eine Zeit, in der man schon weit genug von der ursprünglichen, von Johannes selbst in Kleinasien bestätigten Tradition entfernt war, um eine solche Rekonstruktion der Geschichte zu Gunsten einer religiösen Idee unternehmen zu können?

Das vierte Evangelium stand, wie wir sahen, mit dem Passahstreit in Kleinasien in Verbindung. Jedoch folgt hieraus keineswegs, daß es für eine Parteischrift zu Gunsten der römischen Bekämpfer des Quartodecimanismus gehalten werden muß. Der Streit der Quartodecimaner mit Rom war von ganz anderer Art, als ihr Streit mit der Partei des Fortschritts (οἱ μὴ τηροῦντες) in Kleinasien, die u. A. von Apollinaris vertreten war. Die liberale Partei in Kleinasien widersetzte sich ihnen, weil sie ebenso wie Paulus, das Feiern der Feste und also auch das Passah principiell mißbilligte und abschaffte. Die römischen Bischöfe dagegen

machten ihnen keinen Vorwurf daraus, daß sie das Passah feierten, sondern, daß sie es feierten mit den Juden am vierzehnten Nisan. Drehte sich der inländische Streit in Kleinasien um die Frage: Feiern oder nicht feiern? so war zwischen Kleinasien und Rom die Streitfrage: Feiern am vierzehnten, oder feiern am ersten Tage der Woche, dem Tage der Auferstehung des Herrn (*δεῖν ἐν μόνῃ τῇ τῆς κυριακῆς ἡμέρᾳ τὸ τῆς τοῦ κυρίου ἀναστάσεως ἐπιτελεῖσθαι μυστήριον*), Euseb. H. E. V, c. 23. 24. Der inländische Streit betraf, sowie der Streit des Paulus mit seinen juden-christlichen Gegnern, ein dogmatisches Princip; der Streit mit Rom dagegen nach Irenäus, in seinem Briefe an Victor, nur einen fraglichen Punkt ritueller Art (*ἀμφισβήτησις περὶ τῆς ἡμέρας καὶ περὶ τοῦ εἰδοῦς τῆς νηστείας*), Euseb. V, 24, womit die Einheit des Glaubens nicht aufgehoben wurde (*ἡ διαφωνία τῆς νηστείας τὴν ὁμόνοιαν τῆς πίστεως συνίστησι*, Euseb. V, 24), wie früher das Beispiel von Polycarp und Anicet gelehrt hatte, welche, obschon sie nicht einig werden konnten, doch als Freunde von einander geschieden waren. Betraf also der Streit mit Rom eine ganz andere Sache, als die *ζήτησις* zu Laodicea mit der liberalen Partei der *μὴ τηροῦντες* in Kleinasien, dann kann das vierte Evangelium nicht, wie Baur meint, mit der Tradition der abendländischen Kirche, d. h. der römischen, übereingestimmt haben. Der vierte Evangelist geht ja in der Bestimmung des Sterbetages Jesu nicht, wie die Römer, von einer Tradition aus, sondern von einer dogmatischen Idee, welcher er die Tradition opfert. Welches Interesse konnte es für ihn haben, der das Feiern der Feste, unbekümmert an welchem Tage, als *ἑορταὶ τῶν Ἰουδαίων*, im Princip aufhob, ob man das Passah *σωτήριον* am vierzehnten Nisan oder am Sonntag feierte? Wo findet man in dem vierten Evangelium auch nur die geringste Spur davon, daß der Verfasser die Passahfeier Jesu am vierzehnten leugnet, und die Einsetzung des Abendmahls verschweigt, um den nächst folgenden Sonntag zu einem Festtage zu erheben? Welche Bedeutung konnte überdies der Sonntag in einem Systeme haben, worin der erste Tag der Woche nicht, wie man zu Rom annahm, der Tag war, an welchem Jesus aus dem Grabe

---

[1]) Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte. pag. 149.

gestiegen war, sondern der Tag, an welchem er, nachdem er schon am vierzehnten sterbend den Tod überwunden hatte, als der Verklärte seinen Freunden erschienen war, und den sichtbaren Beweis von seinem Leben gegeben hatte (171—175)? Kann ferner in jeder Hinsicht ein größerer Contrast gedacht werden, als das antihierarchische, antipetrinische vierte Evangelium, welches alle Festrituale, selbst das Abendmahl zur Seite stellt, und die Kirche von Rom, wo von Anfang an, wie aus dem Briefe Pauli ersichtlich, das jüdisch-christliche Element den Vorrang hatte; wo schon in dem zweiten Jahrhundert das Princip der Hierarchie so tiefe Wurzeln gefaßt hatte, daß Männer, wie Victor, ganze Gemeinden in den Bann thaten, in deren Mitte der clementinische Roman entstand, worin der Heidenapostel unter dem Namen des Simon Magus bekämpft und geschmäht wird; wo Paulus, auch nachdem er in seiner Würde als Apostel anerkannt worden war, doch immer neben Petrus, dem ersten der Apostel, eine untergeordnete Stelle einnimmt, und wo das jüdische Ritual, wenn auch in modificirter Gestalt, immer mehr die von dem vierten Evangelium gelehrte Religion im Geist und der Wahrheit ihrer Kraft beraubte? Woraus geht ferner hervor, daß die Kirche von Rom sich gegen die Feier des Passah am vierzehnten Nisan erklärte auf Grund einer historischen Tradition, daß Jesus, am vierzehnten gestorben, das jüdische Passah nicht gefeiert hatte? Wo ist von einer solchen Ueberlieferung auch nur eine Spur aufzufinden? Daß ein Hippolytus im dritten Jahrhundert den römischen Festkalender nach dem Fragment in dem Chron. p. 12. 13, gegen die Quartodecimaner zu seiner Zeit vertheidigte, indem er sich auf das damals schon mit kanonischem Ansehen bekleidete vierte Evangelium berief, kann wenigstens nicht beweisen, daß die römische Passahfeier am Sonntag ursprünglich ihren Grund hatte in der Ueberlieferung, daß Jesus das Passah nicht gefeiert hatte.

Resultat. Das vierte Evangelium stellt eine Phase der Entwicklung dar, in welcher das Christenthum sich gänzlich emancipirte, 1. von der Autorität des Alten Testaments, 2. von den historischen Ueberlieferungen und Gebräuchen der jüdisch-christlichen Partei, 3. von der Autorität der Apostel, besonders des Petrus, und des darauf gebauten Episcopats. Hatten dazu 1) der aufkommende Gnosticismus, 2) der aufkommende Antinomismus und Antijudaismus, dessen äußerste Consequenz in Marcion zum Vorschein kam,

3) das Bestreben, den heiligen Geist als das Princip der Wahrheit über das Ansehen des Apostolates und Episcopates zu erheben, wie derselbe in dem Montanismus in seiner vollen Kraft sich äußerte, 4) die Polemik gegen die Feier des Passah, schon von den Tagen Pauli sich datirend, das Ihre dazu beigetragen, so lieferte der Evangelist ein Buch, worin mit Beiseitelegung alles Unwahren und Uebertriebenen jener verschiedenen Richtungen, ihre relative Wahrheit anerkannt und in einer richtigen Formel ausgedrückt wird; ein Buch, worin Christus, als der König im Gebiete der Wahrheit, über jede menschliche Begrenzung (Schranke) erhaben, und sogar sein Wort, die zeitliche Form, worin sein Geist sich ausgedrückt hatte, als maßgebend für alle Zeiten zur Seite gestellt wird, um der freien Wirksamkeit seines Geistes Bahn zu machen; ein Buch, mit einem Worte, welches das über jede zeitliche Offenbarungsform erhabene Christenthum zu der Religion der Menschheit macht, und als solches den ehrenvollen Platz verdient, welchen es als das Werk eines Jüngers Jesu κατ' ἐξοχήν in der christlichen Kirche eingenommen hat.

Man hat gefragt: Wie ist es möglich, daß, wenn das vierte Evangelium erst um 150 geschrieben ist, eine solche Schrift schon um 180 in Kleinasien allgemein dem Apostel zugeschrieben werden kann? Die Antwort auf diese Frage kann nur sein, daß von einer solchen frühen allgemeinen Anerkennung nach der Geschichte keine Rede sein kann; daß weder Papias noch Justinus, viel weniger die apostolischen Väter vor ihnen, das vierte Evangelium gekannt zu haben scheinen; daß ebensowenig Marcion für das Bestehen dieser Schrift in seiner Zeit zeugt; daß, wo Apollinaris später um 180 sich auf dieses Buch beruft, die Gegenpartei, ohne sich um die deutlichen Aussprüche des vierten Evangeliums zu bekümmern, fortfährt, sich auf Matthäus zu berufen; daß die ältesten Spuren der Anerkennung, außer bei Apollinaris, bei den Gnostikern vorkommen, und daß selbst, als die späteren Montanisten sich darauf beriefen, die antimontanistische, kirchliche Partei noch gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts sich die Freiheit nahm, die Kanonicität und den apostolischen Ursprung dieser Schrift zu leugnen [1]), (5—17).

---

[1]) Iren. c. haer. III, 11: Alii ut donum Spiritus frustrentur, quod

Erst als gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts und später die verschiedenen Richtungen sich aufzulösen begannen in die Einheit der katholischen Kirche, und der früher von der orthodoxen Partei allgemein gepredigte Chiliasmus immer weniger Halt in der öffentlichen Meinung fand, und deshalb kein Grund mehr bestand, diese Schrift nicht anzuerkennen; als die Gnosis in Clemens von Alexandrien, der Montanismus in Tertullian auf kirchlichem Boden sich einbürgerten, und der Streit gegen den Quartodecimanismus immer mehr, sogar von einem Irenäus zu Gunsten Roms entschieden wurde, wurde auch das vierte Evangelium allgemein als apostolische Schrift anerkannt in Kleinasien nicht nur, sondern auch in Syrien, zu Alexandrien, Karthago und Rom. Jedoch hat die katholische Kirche auch bei der Anerkennung des apostolischen Ansehens des Paulus und Johannes sich nie zu dem freien Standpunkte des Apostels der Heiden, geschweige zu dem des vierten Evangelisten erheben können. Das alte Glaubensbekenntniß der 12 Artikel (symbolum apostolicum), welchem das vierte Evangelium fast Punkt für Punkt entgegengesetzt ist [1]), liefert den Beweis, daß das vierte Evangelium zwar dem Namen nach geehrt, ja für heilige Schrift erklärt, aber nicht begriffen worden ist. Erst bei den

---

in novissimis temporibus effusum est in humanum genus, illam speciem non admittunt, quae est secundum Johannis evangelium, in qua Paracletum se missurum Dominus promisit.

[1]) 1. Der vierte Evangelist anerkennt Gott nicht als den Schöpfer des Himmels und der Erde, und das Glaubensbekenntniß dagegen weiß Nichts von einer Entstehung aller Dinge durch den Logos. 2. Der vierte Evangelist hat auch nicht: „empfangen aus dem heiligen Geiste, geboren aus der Jungfrau Maria" 3. nicht den Artikel: „hinabgefahren zum Hades". 4. Die Auferstehung Jesu ist bei dem vierten Evangelisten viel mehr eine Wiedererscheinung des bereits durch seinen Tod Verherrlichten, als eine leibliche Auferstehung. 5. Von einer, von der Auferstehung noch unterschiedenen Himmelfahrt Jesu kann bei dem vierten Evangelisten keine Rede sein. 6. Die Formel: „sitzen zur Rechten Gottes", ist ihm fremd, und die Artikel 7., von der Wiederkunft des Herrn, und 8., von seinem Richteramte, werden von ihm, wie auch 9., der Artikel über die Auferstehung des Fleisches, und 10., über das ewige Leben, als ein rein jenseitiges aufgefaßt, an die Seite gestellt. Demnach bleibt allein noch Uebereinstimmung übrig in dem Artikel, daß Jesus unter Pontius Pilatus (selbst dieses „Pontius" hat der vierte Evangelist nicht) gelitten hat, gekreuzigt, gestorben und begraben ist.

Reformatoren kommt Paulus, obschon nicht rein erfaßt, zu seinem Rechte, aber auch sie dringen zu der reinen Theologie des Johannes-Evangeliums noch nicht durch. Wer sah es damals ein, daß der vierte Evangelist von der Geburt des Herrn aus der Jungfrau Maria, von seiner Abstammung aus David, von der Feier des Abendmahls, von seiner Wiederkunft zum Gerichte, nichts wissen will, und indem er an die Stelle der Schrift und der Tradition, ja sogar des eigenen Wortes Jesu, XVI, 23, den heiligen Geist als den einzigen Parakleten der Christen hinstellt, einen Standpunkt einnimmt, welcher das ganze protestantische Princip „die Schrift unica norma fidei" umstürzt? Die in diesem Evangelium ausgesprochenen Principien gehören der Kirche der Zukunft an, welche von dem vierten Evangelisten lernen muß, frei von aller, selbst der apostolischen Tradition über Jesus an seinem Geiste genug zu haben, und unter Leitung dieses Geistes selbst an der persönlichen Lehre, welche Jesus für seine Zeitgenossen und nicht für die Welt bestimmte, sich loszumachen. An dem Tage, da man von dem Geiste der Wahrheit selbst unterwiesen „Jesus Nichts mehr fragen", und der Geist der Wahrheit ganz die Stelle des geschriebenen Wortes eingenommen haben wird, wird nicht mehr über die Bibel und über die Evangelien gestritten werden, als hingen von Buchstaben, vor 18 Jahrhunderten geschrieben, die höchsten Interessen der Menschheit ab. Oder wer, der nach dem Vorbilde des vierten Evangelisten der Ueberzeugung lebt, daß man in allen Punkten von der überlieferten Geschichte abweichen, und doch das Leben durch den Glauben an Christus haben kann, wer sollte länger den Bruder von dem Christenthum ausschließen können, welcher in der evangelischen Tradition nicht überall den reinen Ausdruck des ursprünglichen Christusbildes sieht? Dann wird die einzige Frage, wovon die Zugehörigkeit zu der Gemeinde abhängt, diese sein: „Habt ihr den Geist Christi?" und nicht mehr: Glaubt ihr an seine übernatürliche Empfängniß, seine Wunder, seine fleischliche Auferstehung oder leibliche Himmelfahrt? Dann wird es nicht mehr heißen: „Kirche oder Schrift lehren", sondern nur „der heilige Geist, eingeworden mit dem Geiste der Menschheit, zeugt in unserm Verstand und Herzen", und so das Ideal erreicht sein des großen Unbekannten, der mehr als irgend ein Apostel den Meister begriffen hat.

Schluß.

Am Ende unserer kritischen Untersuchung angekommen, sehe ich voraus, daß bei einigen Lesern Bekümmerniß entstehen wird um das, was ihnen durch dieses Buch, wie man es ausdrückt: „entrissen wird". Ich frage sie: Warum solltet ihr euch entreißen lassen, was ihr mit gutem Grunde besitzt? Hier ist nur zweierlei möglich: Entweder unsere Kritik ist ungegründet, und ihr stellt unsere Behauptungen denen eines solchen gleich, welcher behauptet, daß das Haus, auf dessen Eigenthum ihr rechtmäßig Anspruch habt, euer Eigenthum nicht ist; oder ihr haltet unsere Kritik für begründet, aber dann behauptet auch nicht, daß wir euch etwas Wesentliches entrissen haben, sondern, daß ihr selbst freiwillig absteht von Meinungen, von deren Grundlosigkeit ihr durch die Kritik euch selbst überzeugt habt. Ist jedoch der vermeintliche Verlust wohl so groß? Unsere Kritik war wenigstens nicht nur destruktiv, sondern auch aufbauend. Die Sache ist einfach diese: Zwischen der synoptischen Ueberlieferung und dem vierten Evangelium besteht ein durchgängiger Unterschied in der Darstellung, welcher nicht mehr, wie früher, durch harmonistische Künste ausgeglichen werden kann. Dies wurde schon lange von Sachkundigen anerkannt. Nun haben Viele sich gewöhnt, der Darstellung des vierten Evangelisten die Wahrheit der synoptischen Berichte zu opfern. Wir fragen jedoch: Hatte man dazu ein Recht? Unsere Kritik gelangte zu dem entgegengesetzten Resultate, nämlich, daß von rein historischem Gesichtspunkte aus der synoptischen Ueberlieferung der Vorzug gegeben werden muß, und daß das Bild des historischen Jesus in den drei ersten Evangelien am meisten der Wahrheit gemäß, und in seiner ursprünglichen Reinheit dargestellt wird. Haben wir hierin geirrt, dann

widerlege man uns! Haben wir dagegen hierin richtig gesehen, dann geht Jesus so wenig für uns verloren, daß wir im Gegentheil für einen Christusbegriff einen historischen Jesus gewonnen haben. Nämlich: von einzelnen Vorstellungen, welche durch das vierte Evangelium Bürgerrecht erlangt haben, z. B., daß Johannes der Täufer von Jesus gezeuget hat, kann nach unserer Kritik keine Rede sein: Aber hängt denn unser Glaube an ihn von dem Zeugniß eines Menschen ab, und noch gar eines Mannes, welcher nach Jesus selbst geringer war, als der Geringste in dem Himmelreich? Auch von der historischen Realität etlicher Wunder, welche das vierte Evangelium erwähnt, kann, wenn unsere Untersuchung zu wahren Resultaten geführt hat, nicht länger die Rede sein. Aber geht damit für die historische Kenntniß und die Würdigung der Person Jesu Etwas verloren? Lehrt denn der vierte Evangelist nicht selber Alle, die ihn für den Apostel Johannes halten, daß Jesus nicht an seinen Wundern, sondern an seinem Geiste als der Seligmacher der Welt erkannt werden will? Lehrt er nicht selbst, daß es bei den Berichten über die Wunder des Herrn auf sinnlichem Gebiete den Christen mehr um die religiösen Ideen, welche darin ausgedrückt werden, als um die materielle Thatsache zu thun sein muß? Lehrt er uns nicht, das Brod des Lebens, womit Jesus die Welt speiset, das von ihm angezündete Licht der Wahrheit, das von ihm in die Gemeinde gepflanzte Princip des ewigen Lebens höher stellen, als eine leibliche Speisung, eine Heilung von leiblicher Blindheit, eine Auferweckung eines aufgelösten Leichnams? Beklagt man sich, daß die leibliche Auferstehung Jesu aus dem Grabe und seine sichtbare Himmelfahrt, die Fundamente des Glaubens, wie man sie nennt, aus der Reihe der historischen Thatsachen entfernt werden, so frag' ich wieder, ob nicht gerade der vierte Evangelist Solche, denen in solchen Vorstellungen das Fundament des Glaubens zu liegen scheint, wie die Thomasse zu Jesu Zeit, zu überzeugen sucht, daß der Glaube an den ewig lebenden und verklärten Meister von dem wahrhaft Gläubigen nicht gegründet und abhängig gemacht wird von einer sinnlichen Anschauung? Ist dieser Evangelist, wie man glaubt, der Apostel Johannes selbst, dann lerne man gerade an ihm, sich eines Glaubens zu schämen, der noch so schwach ist, um solcher Bollwerke zu bedürfen, und sich weigert, den lebendigen Heiland zu erkennen, wenn man ihn nicht erst mit sinnlichen Augen

gesehen und mit seinen Händen betastet hat, oder der, worauf es hinauskommt, und was noch ärger ist, durch Stellvertretung Andere für sich handeln läßt, über deren Befugniß man sich in letzter Instanz doch wieder bei der historischen Critik Raths erholen muß. Was wird also mit unserer Critik auf dem Wundergebiete verloren, wenn das Evangelium selbst, dessen Echtheit man so hartnäckig vertheidigt, dem Wunder als solchem auf religiösem Gebiete so wenig Werth beilegt, daß der johanneische Christus den Wundergläubigen mit offenbarem Unwillen zuruft: „Dies Geschlecht glaubt nicht, wenn es nicht Zeichen und Wunder sieht"!

Geht mithin nichts Wesentliches verloren bei einer Critik, welche bei der Anerkennung der Wahrheit, daß Jesus viele vortreffliche Werke menschlicher Liebe verrichtet hat, keine andere Tendenz hat, als von einigen übertriebenen Vorstellungen der Zeitgenossen Jesu über die Art dieser Werke im Interesse der Religion selbst die Gemeinde zu befreien, und mit dem vierten Evangelisten dieselben mit geistigem Auge zu betrachten als Sinnbilder desjenigen, was Jesus dem Geiste nach für die Menschheit geworden ist, dann bleibt noch das Bedenken übrig, ob nicht mit dem Aufgeben des apostolischen Ursprunges des vierten Evangelisten wichtige Wahrheiten auf religiösem Gebiete verloren gehen. Wird Jesus nicht auf diese Weise zu einem gewöhnlichen Menschen erniedrigt, hört er nicht auf, der Eingeborene des Vaters, die Auferstehung, das Leben und das Licht der Welt zu sein? Ganz gewiß, wenn die Wahrheit dieser Aussagen auf der historischen Gewißheit, daß Jesus dieses Alles von sich selbst gesagt habe, beruhen würde. Aber behauptet nicht gerade der vierte Evangelist selbst und zuerst, daß man solche erhabenen Ideen von Christus haben kann und muß, auch ohne daß er dieses Alles ausdrücklich von sich selbst behauptet hat? „Zeig' uns den Vater", bat Philippus, und Jesus weis't ihn auf das Unpassende seiner Bitte hin, da er auch ohne eine ausdrückliche Erklärung in Jesus, dem Ebenbilde Gottes, den Vater hätte sehen können und müssen, XIV, 9. Sollen *wir* denn uns weigern, in Jesus das Bild des Vaters zu erblicken, wenn uns klar geworden sein dürfte, daß Jesus dieses nicht mit so vielen Worten von sich behauptet hat? Hatte Jesus nach dem vierten Evangelisten sich je für den Logos erklärt? Hinderte das den Evangelisten, ihn „das Wort" zu nennen? Gewiß nicht! und warum nicht? Weil er mit dem historischen Christus-

bilde vor Augen in dem Manne von Nazareth die Herrlichkeit Gottes angeschaut hatte voll Wahrheit und Gnade. Oder, wie sollte derjenige, welcher Jesus in den synoptischen Evangelien sprechen hört und handeln sieht, ihn streiten und leiden und sterben sieht in dem Glauben, daß der von ihm ausgestreute Same sich herrlich entfalten würde, und daß die wahre, in seinem Blute gestiftete Religion, das Erbe der Welt verbleiben würde, auch wenn Jerusalems Tempel schon längst in Schutt und Asche verwandelt sein würde, sich nicht gedrungen fühlen, mit den Aposteln nach dem vierten Evangelium auszurufen: „Dies sind Worte ewigen Lebens, er ist unser Licht, unser Lebensbrod, die Wahrheit und das Leben, wer ihn sieht, sieht den Vater". Dies Alles bleibt wahr für den Glauben, obschon es nicht auf den eigenen Worten Jesu beruht, und obschon der vierte Evangelist seine eigenen Ueberzeugungen als Aussprüche Jesu dargestellt hat. Oder sollte dieses Alles nur wahr sein, wenn und weil Jesus selbst es gesagt hat? Aber mit welchem Grunde nimmt man denn an, daß das Zeugniß Jesu wahr ist? Auf Grund der Erhabenheit seiner Person? Aber hiermit wird ja vorausgesetzt, daß die Ueberzeugung von dieser Erhabenheit schon anderswoher durch die Anschauung seiner Person feststeht? Zudem, wie viel höher und größer wird Jesus, wenn er, ohne immer zu behaupten, daß er groß ist, doch einen solchen tiefen Eindruck auf seine Zeitgenossen und die Nachwelt gemacht hat, daß Alle, welchen das Herz für alles Wahre, Gute, Edle, mit einem Worte, für Gott schlägt, ihm einstimmig als dem Könige auf dem Gebiete der Wahrheit huldigen! Finden sich unter den Formeln und Vorstellungen des vierten Evangelisten auch solche, welche, wie z. B. die Fleischwerdung des Wortes, die vollkommene Allwissenheit Jesu, weder mit unserer Weltbetrachtung noch mit der historischen Wirklichkeit übereinstimmen, so schließt das nicht aus, daß die darin ausgedrückte Idee, vorgetragen in den Formen unserer Zeit, als Wahrheit kann anerkannt werden. Oder sollte es nicht mehr wahr sein, daß in dem historischen Jesus die innigste Vereinigung Gottes und des Menschen, das Einssein mit dem Vater, Wirklichkeit, geworden ist, mit anderen Worten, daß Gott sich in ihm in menschlicher Reinheit geoffenbaret hat, obschon wir diese Idee nicht, wie der vierte Evangelist, in der metaphysischen Terminologie der damaligen Gnostik ausdrücken, und die Einheit Gottes und des Men-

schen nicht von einer Incarnation des Logos ableiten können, und obschon unsere Weltanschauung uns die Offenbarung Gottes in Christus zu denken auffordert, nicht als eine Erscheinung des allwissenden Weltschöpfers selbst, welcher den Himmel für einige Zeit verließ, sondern so, wie sie innerhalb der Grenzen und Schranken des Endlichen allein möglich und denkbar ist? Sollten wir denn etwas Wesentliches verlieren, wenn wir annehmen, daß Jesus, nach der synoptischen Geschichte als Mensch erkannt, in seiner Menschheit das Bild des wahren Gottessohnes, das Ebenbild Gottes darstelle? etwas Wesentliches verlieren, wenn an die Stelle einer mechanischen Christusherrschaft und Erwartung einer sichtbaren Wiederkunft Christi die Herrschaft seines Geistes als des wahren und lebendigen Parakleten der Gemeinde tritt, und hiermit die bleibende Gegenwart Christi in seiner Gemeinde angenommen wird? Hören diese und ähnliche Ideen auf, Wahrheit zu sein, weil sie in dem vierten Evangelium in der Sprache des Evangelisten, und nicht mit den Worten Jesu selbst, ausgedrückt werden? Wird also durch eine genaue Critik des vierten Evangeliums auf der einen Seite die historische Wirklichkeit, wo sie in der Spekulation unterging, wiederhergestellt und auf der anderen Seite der Spekulation des vierten Evangeliums auf dem Gebiete der Religion ihr Recht gelassen, dann bleibt als Resultat der neuesten Wissenschaft auch bei dem Schiffbruch traditioneller Meinungen die große Wahrheit übrig: Jesus ist das realisirte Ideal der Religion, Jesus die verwirklichte Idee der Einheit Gottes und des Menschen, Jesus der Urheber und das sichere Pfand der Unsterblichkeit, Jesus, der ewige Herr der Menschheit auf dem Gebiete des religiösen Lebens, kurz, Jesus die Wahrheit, das Leben und der Weg zu Gott. Steht dieses Alles fest, dann ist die Furcht unbegründet, daß die Critik das Einzige, was noth thut, raube. Dies will und kann sie auch nicht! Wird sie dessenungeachtet doch aus Unwissenheit geschmäht, als strebte sie, Christus die Krone zu nehmen, dann kann sie sich diese Mißachtung wohl gefallen lassen, überzeugt, daß sie in Jesus selbst ihren Vertheidiger hat, und daß das wahre, durch eine vielseitige und ernstliche Untersuchung in's Licht gestellte Christenthum triumphiren wird über die Vorurtheile und Irrthümer der Menschen!

Druckfehler-Verzeichniß.

Im Vorwort des Uebersetzers: S. III Z. 4 v. oben lies: Leserkreise statt: Lehrkreise.
" " " " S. V Z. 18 v. unten lies: wie viele Menschen zwischen mir und Gott!
" " " " S. VIII Anmerk. lies: 4. Aufl. 1861 statt: 3. Aufl. 1855.
" " " " S. X Z. 4 v. oben zu streichen: over het godsbegrip van Krause 1846.
" " " " S. XI Anmerk. 1 zu streichen.
S. 20 Z. 20 v. oben lies: in aller Namen statt: in seinem Namen.

DATE DUE

JUN 15 1995			
JUN 15 1998			
[redacted]			

Demco, Inc. 38-293

BS2615.4 .S363
Das Evangelium nach Johannes
Princeton Theological Seminary–Speer Library
1 1012 00062 9016